AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

Josep Maria Bech

Merleau-Ponty

Una aproximación a su pensamiento

ANTHROPOS

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

FILOSOFÍA

57

MERLEAU-PONTY

Josep Maria Bech

MERLEAU-PONTY

Una aproximación a su pensamiento

ANTHROPOS

Merleau-Ponty : Una aproximación a su pensamiento / Josep Maria Bech. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial, 2005
320 p. ; 20 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 57)

ISBN 84-7658-724-4

1. Merleau-Ponty, Maurice - Crítica e interpretación I. Título II. Colección
1Merleau-Ponty, Maurice

CREATIVE COMMONS

Primera edición: 2005

© Josep Maria Bech Duró, 2005
© Anthropos Editorial, 2005
Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
www.anthropos-editorial.com
ISBN: 84-7658-724-4
Depósito legal: B. 4.522-2005
Diseño, realización y coordinación: Plural, Servicios Editoriales (Nariño, S.L.), Rubí. Tel. y fax: 93 697 22 96
Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada y Reixac

Impreso en España – *Printed in Spain*

a la memòria de Mercè Fortiana Lliurella

1

PRELIMINARES

DEL SENTIDO DE LA EXPERIENCIA PREDISCURSIVA, AL «INVISIBLE» COMO PROFUNDIDAD DEL «VISIBLE»

Maurice Merleau-Ponty nació el 14 de marzo de 1908 en Rochefort-sur-Mer. Estudió en la Escuela Normal Superior de París de 1926 a 1930, año en que superó la *agrégation* de filosofía. Enseñó en esta misma institución de 1935 a 1939, después de haber enseñado filosofía en instituciones de educación secundaria de Beauvais (1931-1933) y de Chartres (1934-1935). Fue movilizado en 1939, y tras la invasión alemana enseñó filosofía en el *Licée* Carnot de 1940 a 1945, habiendo estado asociado con grupos de la Resistencia durante la guerra.

En 1945 se doctoró en Letras con dos contribuciones que rápidamente le hicieron famoso: *La estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la percepción*. De 1945 a 1949 enseñó en la universidad de Lyon, al tiempo que colaboraba en la revista *Les Temps Modernes* que había fundado en 1945 con Jean-Paul Sartre. Esta actividad publicística fue el punto de partida de dos importantes obras: *Humanismo y terror*, y *Sentido y sinsentido (Sens et non-sens)*.

Fue profesor de psicología y pedagogía en la Sorbona de 1949 a 1952, año en que fue elegido para formar parte del *Collège de France*. En este prestigiosa institución pronunció la «lección inaugural» el 15 de enero de 1953, posteriormente publicada con el título *Elogio de la filosofía*. Permaneció en el *Collège de France* hasta su repentina muerte, acaecida el atardecer del 13 de mayo de 1961. Durante este tiempo reunió sus escritos dispersos (artículos, conferencias, prefacios) en la obra *Signos*, y preparó el libro en el que proyectaba exponer su pensamiento definitivo, ya alejado de las doctrinas que le habían

dado notoriedad al finalizar la guerra. El manuscrito de dicha obra, sólo en parte revisado, pero complementado por numerosas notas que estaban todavía por elaborar, fue publicado el 1964 por Claude Lefort con el título *El visible y el invisible.*

Hasta nuestros días se ha sucedido la publicación de las notas que Merleau-Ponty había confeccionado para preparar sus clases, de sus minutas para el *Collège de France,* de los apuntes de los alumnos que asistían a sus cursos, y de algunas contribuciones inéditas, como también se ha procedido a recopilar sus escritos de juventud. Al mismo tiempo ha ido en aumento la resonancia internacional de su pensamiento, patente en el exponencial crecimiento de los libros, artículos, tesis doctorales y trabajos de investigación que pretenden profundizar en él.

Reivindicar y prolongar la vida perceptiva subvierte las directivas del pensamiento moderno

Distingue al pensamiento de Merleau-Ponty haber cuestionado con radicalidad creciente algunos imperativos filosóficos de la Modernidad. Contrapuso nuestra fundamental imbricación sensible con el mundo a la progresiva «pérdida de terreno *mundano*» que había entrañado la Tradición Moderna. Subrayó la conexión «natural» con la realidad que subyace a todo proceso perceptivo y que parecía haber quedado rota en los albores de la Modernidad, cuando Descartes redujo la vida perceptiva al pensamiento de la percepción. Su progresivo distanciamiento de los planteamientos postcartesianos explica la preponderancia inicialmente asignada por Merleau-Ponty a la corporalidad. Al fin y al cabo, la experiencia de nuestro propio cuerpo invalida el planteamiento dualista moderno al entrañar la unidad originaria de exterioridad e interioridad, extensión y conciencia, materia y sensibilidad. Por estar en la frontera entre naturaleza y libertad, el «cuerpo propio» equivale a un «yo natural»,[1] difusamente presente ante sí mismo pero incapaz de replegarse en una interioridad desencarnada. Por tanto no tiene cabida en una ontología como la cartesiana, empeñada en confrontar la extensión material con el pensamiento puro.

Esta reivindicación del contacto «natural» con la realidad, fundamento y justificación de nuestra vida perceptiva, explica también la importancia asignada por Merleau-Ponty al vínculo prerreflexivo con el mundo de la experiencia «ingenua». «Que un niño perciba antes de pensar, que empiece a proyectar sus sueños en las cosas y sus pensamientos en los demás, formando con ellos un bloque de vida común, donde las perspectivas no se distinguen todavía, estos episodios de génesis no pueden ser ignorados por la filosofía.»[2] Decidido a localizar el origen transcendental del mundo en el mundo mismo, y rechazando por tanto las formas de pensamiento que pretenden haberlo encontrado fuera de él, Merleau-Ponty se afanó por poner al descubierto, no solamente la realidad que ha sido ocultada por nuestras sucesivas idealizaciones, sino más radicalmente todavía, el elemento «originario» por excelencia que designa en ocasiones como «mundo de la vida» (el husserliano *Lebenswelt),* pero que en general entiende como «el mundo mudo, anterior al ser humano», es decir: el «ámbito perceptivo originario» obtenido al «no haber dejado intacta la noción habitual de realidad objetiva». Así espera acceder a «una verdad de la percepción que subsiste a pesar de todo, [o sea] una verdad del mundo precopernicano».[3]

Merleau-Ponty consideró siempre que el enraizamiento de toda vida humana en los estratos más originarios de la realidad esclarece numerosas perplejidades filosóficas. En consecuencia se interesó por el nivel de experiencia que antecede a toda elaboración teórica, sea ésta filosófica o científica. Para nuestro autor, efectivamente, la experiencia primordial u originaria representa un momento privilegiado de la manifestación de la verdad, en cuanto que todavía no ha sido desvirtuada por el pensamiento objetivador. La simplificadora confrontación del sujeto y el objeto, en su opinión, es el resultado siempre tardío de una historia a la vez individual y colectiva. Esta fascinación por la experiencia primigenia, por otra parte, acompañó a Merleau-Ponty en su trayectoria pensante: «La operación propia de la fenomenología es desvelar el estrato preteórico. En su seno, las idealizaciones de la filosofía de la conciencia encuentran respaldo y pueden ser superadas.»[4] Y en líneas generales mantuvo que el propósito de la filosofía es «acceder a un estrato de la coexistencia entre las cosas que, siendo prehu-

mano, es también más profundo que el suministrado por la inspección del conocimiento».[5]

Centró el interés inicial de Merleau-Ponty, por consiguiente, el escrutinio de la experiencia «en estado naciente», o sea la experiencia que todavía no ha sido sometida a la objetivación que imponen tanto la ciencia como el intelectualismo filosófico. En realidad estas dos formas de pensamiento objetivo se fundamentan subrepticiamente en la misma experiencia primordial que pretenden haber dejado atrás. Ni la ciencia ni la filosofía serían posibles sin ella: la presuponen tácitamente para poder constituirse en disciplinas «objetivas». Con intención desveladora aborda Merleau-Ponty las construcciones tanto filosóficas como científicas, refiriéndolas al orden primigenio de experiencia que las genera y las justifica. Y se esfuerza por relativizar las dos reificaciones que implícitamente conlleva toda teoría: el sujeto y la cosa. La valoración de la experiencia originaria, precisamente, suscitó el aspecto más innovador de su pensamiento, o sea una rehabilitación filosófica de la vida perceptiva que no desdeñó los resultados de algunas disciplinas positivas como la psicología y la biología.

Cuando Merleau-Ponty propone retornar a «la experiencia en estado naciente» (es decir, a la experiencia anterior a cualquier objetivación, tanto si ésta proviene del intelectualismo filosófico como de la ciencia o incluso de las exigencias cotidianas), debe ser tenido en cuenta que si bien esta experiencia primigenia es desde luego un fundamento transcendental con las prerrogativas de toda anterioridad lógica, con frecuencia adopta en la obra de Merleau-Ponty «el aspecto empírico de una anterioridad cronológica».[6] Esto quiere decir que la «experiencia naciente» a la cual nuestro autor anhela retornar *no* es únicamente un principio transcendental constituyente, o sea una «condición de posibilidad» tanto para la ciencia como para la filosofía. Ya que también puede tratarse de «*una experiencia del pasado que todavía no ha sido objetivada*».[7] Esta circunstancia explica que la experiencia infantil atrajera tan poderosamente el interés de nuestro autor. Como precisa Etienne Bimbenet, en la experiencia infantil, «por obra de una reducción espontánea, sobrevenida de hecho y no simplemente construida por el discurso filosófico», coinciden «el retorno fenomenológico a las "cosas mismas" y el retorno cronológico al

pasado del pensamiento objetivo». Puede afirmarse, por consiguiente, que la experiencia infantil «pone simultánemente al descubierto lo originario (transcendental) y el origen (psicológico y empírico), es decir: el inico de hecho y el fundamento de derecho».[8] En el pensamiento de Merleau-Ponty la infancia es «algo más que nuestro pasado» porque «es un pasado provisto de una eidética». De ahí que la experiencia infantil sea infinitamente valiosa para la filosofía, pues facilita el acceso a «un "origen" que pone al descubierto lo "originario"».[9]

La unidad de un proyecto descriptivo y los avatares de su progresiva realización

También situó Merleau-Ponty en el centro de su meditación algunos temas que habían sido persistentemente marginados por el canon filosófico: Como hemos señalado, este interés por unas realidades directamente vividas por el ser humano y asociadas a los aspectos más auténticos de la experiencia, como son el cuerpo, los otros «sujetos» y el lenguaje, le llevó a relativizar los principales mandatos de la Tradición Moderna, si bien la definitiva ruptura con la tradición, como veremos en los capítulos finales de la presente obra, no tuvo realmente lugar hasta el advenimiento de su «intraontología». Rechazando las insuficiencias de un reducto cada vez más encogido de idealizadas perfecciones, considerado como un tribunal filosófico de última instancia, defendió Merleau-Ponty la constitutiva *im*perfección, hecha de inacabamiento y de nocoincidencia, que caracteriza nuestro vínculo perceptivo y sensible con el mundo, convertido ahora en modelo para toda indagación filosófica.

Denunció que tanto la filosofía intelectualista como la psicología naturalista y conductista, aun siguiendo caminos antagónicos, conducen a similares aporías. Y señaló que esta coincidencia se debe a que ambas disciplinas toman por originaria una entidad (respectivamente el espíritu y el cuerpo) que de hecho es derivada, pues resulta de un proceso abstractivo y estilizador. Consecuente con esta recusación, Merleau-Ponty decidió orientar su pensamiento al esclarecimiento «arqueo-

lógico» de las modalidades más originarias de la experiencia. Esta intención clarificadora le llevó a abordar la percepción, el lenguaje y los procesos expresivos, en especial los asociados con la pintura y la literatura, con el propósito de establecer la genealogía del sentido. La peripecia del «sentido naciente», en efecto, cuando la experiencia directamente vivida intenta abrirse paso entre la rigidez inerte de las idealidades ya constituidas, atrajo poderosamente el interés de nuestro filósofo. Según algunos intérpretes de su pensamiento, no obstante, su proyecto descriptivo aparece repleto de paradojas. Afirman que la primacía atribuida a una realidad presuntamente «primigenia», queda relativizada por el carácter impreciso, insuperablemente mediato y difícilmente comunicable de las experiencias investigadas.

El itinerario meditativo de Merleau-Ponty, en todo caso, puede ser sucintamente distribuido en tres etapas sucesivas. En la primera procedió a interpretar filosóficamente la percepción partiendo de una crítica bifronte: por un lado atacó el objetivismo y el realismo, y por otro impugnó el punto de vista que denominó «intelectualismo» y que agrupa las múltiples variedades del análisis reflexivo. Animaba entonces su pensamiento un compromiso crucial: «Hacer retroceder los límites de aquello que tiene sentido para nosotros, mostrando que el reducido ámbito del sentido temático está rodeado por el ámbito mucho más extenso del sentido no temático. El estrato fenoménico que por todas partes desborda a la realidad, es literalmente prelógico y lo será siempre.»[10]

En la etapa intermedia, centrada en la reconsideración de algunos temas cruciales, entre los que destacan el lenguaje y la historia, prevaleció un sincretismo que prolongaba sus reservas ante la fenomenología (fueron hasta tal punto radicales que Merleau-Ponty pretende entender más profundamente las tesis husserlianas que el propio Husserl), combinándolas con la recepción de algunas ideas hegelianas y marxistas, y sobre todo con la entusiasta lectura logocéntrica de Saussure y sus planteamientos diacríticos. Si antes Merleau-Ponty concebía el lenguaje como una mera prolongación de la expresividad natural del cuerpo, ahora lo considera una entidad autónoma, capaz de producir sentido por su confrontación consigo misma. Aun cuando nunca aceptó la tesis de que los signos son

siempre arbitrarios, sí que hizo suya la doctrina saussuriana sobre la estructura diacrítica del lenguaje, abandonando la idea de que, en principio, es posible explicar directamente el lenguaje a partir de la experiencia expresiva.

Y en la fase postrera indagó Merleau-Ponty las consecuencias «intraontológicas» de sus precedentes investigaciones fenomenológicas sobre percepción, expresión, corporalidad e intersubjetividad. Sobre todo desentrañó el «estrato primordial» que, tanto en la experiencia como en la realidad, atraía intensamente su interés. Recurriendo a un término germánico, denominó *Ineinander* a esta encrucijada eminente, perfilándola como la «inserción recíproca» *(empiètement)* o «complicidad promiscua» de todo con todo, y exponiendo sus múltiples e inconciliables plasmaciones. Al mismo tiempo procuró esclarecer con ayuda de esta nueva ontología las incógnitas en torno al fenómeno de la visión, las paradojas de la significación lingüística, y los enigmas inherentes a la génesis del sentido. Expondremos a continuación, de manera sinóptica, el contenido doctrinal de estas tres fases.

Poner al descubierto la experiencia originaria desde nuestra imbricación sensible con el mundo

En la primera etapa de su pensamiento destacan el interés de Merleau-Ponty por la noción de «estructura» (aun cuando este término no tiene el sentido que más tarde iba a popularizar el estructuralismo, sino que significa «unidad organizada» o *Gestalt),* y su convicción de que la dimensión prerreflexiva de la experiencia, característica del «mundo de la vida» y concertada con la «creencia primordial en el mundo» (la *protodoxa* husserliana), toma conciencia de sí misma en el proceso de autoexpresión que culmina precisamente en la reflexión filosófica. El persistente interés de Merleau-Ponty en la noción de «estructura» o *Gestalt* proviene de que no se trata ni de una idea ni de una cosa, de acuerdo con su definición clásica, con lo cual el mundo al que pertenece no es ni puramente interior ni exclusivamente exterior. En sentido estricto, la estructura no corresponde ni a un «en-sí» ni a un «para-sí», de modo que

destruye las clásicas dicotomías de «empirismo contra racionalismo», o «materialismo contra espiritualismo». Supera por consiguiente la «estructura» merleau-pontiana las dicotomías de sujeto y objeto, yo y mundo, cuerpo y espíritu, naturalismo y criticismo, siempre buscando la «tercera dimensión» que imprime carácter al pensamiento de nuestro autor: «La estructura o *Gestalt* no es ni una cosa, o sea estricta disponibilidad y aparente concatenación, ni una idea, o sea el producto de una síntesis intelectual; a pesar de ello, encarna la auténtica organización primigenia de la realidad».[11]

La originalidad del «primer» Merleau-Ponty consiste en haber hecho aparentemente compatibles el realismo naturalista y la doctrina del sujeto autoconsciente como heredera de la filosofía transcendental, un esfuerzo de síntesis del que el idealista Schelling, como recordará el lector, es un prestigioso precedente. Nuestro autor defiende el enraizamiento de todo sentido primordial en la vida del cuerpo, y mantiene que la filosofía debe conducir esta modalidad primigenia de sentido a su plena automanifestación. Esclarecer la impregnación recíproca de cognición y sensibilidad que acompaña todo proceso perceptivo, en otras palabras, debe ser la ocupación preponderante del pensamiento. Por consiguiente es imprescindible que la filosofía revoque la suspicacia con la que ha solido contemplar el comercio perceptivo con el mundo. Cabe señalar que también el fenómeno del lenguaje, en esta etapa, es interpretado por Merleau-Ponty como una reapropiación y una prolongación de la vida perceptiva.

En términos más específicos conviene indicar que la *Fenomenología de la percepción,* obra cumbre de la primera etapa merleau-pontiana, defiende un planteamiento «arqueológico» que se propone «exhumar» un estrato perceptivo que se encuentra oculto bajo los sedimentos depositados por la actividad objetivadora. Propone una teoría del sujeto «encarnado» y pretético, aun cuando su orientación es primordialmente crítica y descriptiva. Su propósito dominante es denunciar las concepciones intelectualista y empirista de la percepción, con el fin de llevar a la luz lo percibido tal como es en sí mismo. Haciendo frente al dilema entre el intelectualismo y el empirismo, Merleau-Ponty vislumbró una tercera vía entre el reconocimiento «realista» de un sentido en lo sensible, anterior a la activi-

dad del juicio, y la admisión intelectualista de un juicio constituyente que se enfrentaba a unas sensaciones simplemente incoativas. Optó nuestro autor, efectivamente, por la novedosa solución de aceptar en lo percibido *la presencia de un sentido que procedía del propio proceso perceptivo,* apropiadamente redescrito como una reflexión corporalizada. Un sentido inmanente a la sensibilidad, por consiguiente, era acogido por una subjetividad «encarnada» que precedía a todo juicio pero que era al mismo tiempo su fundamento último, con lo cual la percepción adquiría la dignidad de «conocimiento originario».

La tarea de eliminar las idealizaciones que se han ido sedimentando en lo percibido, de todos modos, exige una peculiar «reducción» fenomenológica al «sujeto encarnado» (nuestro autor desconfía del cartesianismo porque, identificando el *cogito* perceptivo con el reflexivo, reconduce el mundo percibido a una realidad ya objetivada). El mundo percibido emerge entonces como una realidad ya no «constituida» por el «sujeto encarnado», sino más bien «habitada» por él. Sin embargo no debiera llamar a engaño la preponderancia que adquiere en esta etapa meditativa el «cuerpo propio» o «fenomenal» (así designa Merleau-Ponty el «cuerpo-sujeto» como «sujeto natural»,[12] contraponiéndolo al «cuerpo objetivo», cuyo «modo de ser» es el de una «cosa»). Como afirma Enrica Lisciani Petrini, no se trata «de un "descubrimiento" del cuerpo y de sus manifestaciones, como se suele decir en referencia al difuso estereotipo de una exaltación de la corporalidad, en su dimensión superficial, "epidérmica". Es exactamente lo contrario: la necesidad de ajustar cuentas con las "tinieblas" a las cuales la corporalidad, y sólo ella, contínuamente conduce. [...] Trabajando sobre el cuerpo se descubre (dentro del cuerpo, dentro de nosotros mismos) algo inalcanzable para la misma razón, algo que la confronta con su propio límite y con su propia impotencia: la insuperable *pasividad del cuerpo* mismo. "La absurdidad que está en nosotros" y que sólo podemos "padecer pasivamente".»[13]

No es de extrañar, por consiguiente, que la *Fenomenología de la percepción* proceda a demoler tanto el pensamiento objetivista como el subjetivista, hasta el punto que su crítica bifronte del intelectualismo y del empirismo inicia un cuestionamiento radical de la metafísica del sujeto. Constatando que la experiencia perceptiva impide privilegiar cualquier pers-

pectiva globalizadora ejercida «desde ninguna parte», en la mencionada obra propone Merleau-Ponty una racionalidad abierta aun cuando siempre precaria. Al mismo tiempo esboza una concepción de los desempeños vinculados con la historia y con la política donde la percepción funciona como el «modelo» para toda acción humana, pues en ella la existencia fáctica del sentido es el punto de partida indispensable. Siempre teniendo en cuenta que esta precaria «racionalidad» no puede ser considerada ni completa ni inmediata, por lo cual nunca está completamente garantizada. Cabe señalar que la concepción merleau-pontiana de la experiencia perceptiva, como veremos en párrafos sucesivos, experimentó con el tiempo profundas transformaciones, culminando en una ontología que disuelve las confrontaciones entre cuerpo y conciencia, sujeto y objeto, yo y mundo.

Es imprescindible la creatividad del pensamiento porque lo primordial no es inmediatamente accesible

Desde una perspectiva general conviene señalar que si en esta etapa del pensamiento merleau-pontiano el *logos* del mundo perceptivo respalda al pensamiento en calidad de presuposición inexplícita, también amenaza la pretendida certeza de sus idealizaciones con un desmentido continuo e irrefutable. En consecuencia la filosofía no tiene más opción que orientarse hacia la «experiencia siempre renovada de sus propios inicios, y su único contenido admisible debe describir esta incipiente situación».[14] Filosofía y percepción son ahora cómplices, ya que ambas han de aceptar un acceso a la verdad que necesariamente será parcial y sucesivo, y que por tanto sólo podrá ser obtenido intersubjetivamente. Y también porque deben renunciar a sintetizar sus truncadas perspectivas en un conocimiento englobante y definitivo, concomitante con la experiencia «sobrevoladora» que Merleau-Ponty siempre denunció. El ilusorio compromiso con una objetividad total, efectivamente, recibió una agria y persistente impugnación, como veremos en su momento.

Siendo indisoluble el vínculo de la filosofía con la «creencia primordial en el mundo» o *protodoxa,* debe ser abandona-

da toda actitud condescendiente ante los aspectos contingentes de la experiencia y las opacidades de la percepción. La ambigüedad que es consubstancial a los procesos perceptivos no puede ya ser eludida. Ya no es posible, en otras palabras, reducir la percepción a un objetivismo pretendidamente unívoco, del mismo modo que no puede ser ya disuelta en un dualismo que enfrenta la facticidad con las verdades *a priori*. Para este Merleau-Ponty inicial, incluso el descriptivismo fenomenológico debe ser transformado en «una filosofía decidida a resituar las esencias en la existencia, convencida de que para comprender a la vez el ser humano y el mundo es preciso tomar su compartida facticidad como punto de arranque».[15]

Es preciso advertir que la reiterada exhortación merleau-pontiana a «poner al descubierto» un horizonte de experiencia originaria no debe ser entendido literalmente. Conviene que no sea interpretado, en otras palabras, como una conminación a «excavar» primero, y a «recuperar» después, una realidad primigenia que existe por sí misma y tal como es en sí misma, y cuya marmórea positividad debe restituir el pensamiento al profundizar en el subsuelo vivencial que la oculta. En realidad Merleau-Ponty fue cada vez más consciente de que el pensamiento ni puede ni debe proponerse «exhumar» realidad primordial alguna, y abandonó paulatinamente la ilusión «arqueológica» de restituir el protoestrato o protohorizonte perceptivos que yacen ocultos bajo los sedimentos depositados por prácticas objetivadoras de toda índole. El hecho de haber constatado con una nitidez cada vez mayor que lo «primordial» no puede ser considerado por sí mismo «inmediato», decidió esta progresiva inflexión de su pensamiento. Llegó a afirmar que no existe «inmediatez quimérica» alguna que la filosofía tenga por obligación indagar, puesto que «nadie la ha visto jamás».[16] Como dijo Matisse al abandonar el fauvismo, no se puede estar eternamente en estado de éxtasis. En el fondo Merleau-Ponty quiere dejar claro que cualquier recuperación de un estrato u horizonte primordiales de nuestra experiencia, hasta ahora soterrados e inaccesibles, *presupone una recomposición activa e innovadora por nuestra parte.* O sea que exige de nosotros una intervención «creativa», con lo cual aparece desmentida toda aspiración a restituir inalterada la positividad de su «ser sí mismos». Hasta tal punto que

la propia «fe perceptiva», para algunos pensadores el emblema mismo de la pasividad, según Merleau-Ponty reclama de nuestra parte compromiso y complicidad, así como la disposición activa que concurre en todo proyecto.

Lo «originario», por consiguiente, en modo alguno debe ser considerado inmediatamente accesible, y la «reconquista» de los estratos originarios de la experiencia que propone Merleau-Ponty no es la recuperación de una positividad oculta que deba ser llevada a la luz. Al contrario: no puede tener lugar sin nuestra incansable, vigilante e ininterrumpida aportación constructiva. Por tanto es inapropiado entender el pensamiento merleau-pontiano como una filosofía más entre las que se proponen rescatar vivencias más o menos olvidadas, restituir un orden primordial de inmediatez, o excavar arqueológicamente un ámbito prerreflexivo que presuntamente está «ahí», sumergido en nuestra experiencia actual, completo y consolidado en su positividad. La propuesta «estratigráfica» de nuestro autor, por así decirlo, exhorta a unas prácticas siempre «incoativas», o sea en estado de perpetua iniciación e ininterrumpidamente replanteadas, orientadas a entender un mundo de primordialidades. En vez de aspirar a «poseer nuestro objeto», Merleau-Ponty propone «comprenderlo por medio de una verdadera creación»,[17] en base a una paradoja central de su pensamiento: solamente «un contacto con el mundo que no puede ser objetivado» merece ser llevado *activamente* a su «realización objetiva».[18]

El pensamiento nunca puede coincidir con un sentido en perpetua generación

En la etapa intermedia de su pensamiento, Merleau-Ponty desarrolló y articuló su innovadora concepción de la filosofía. Asignó a esta disciplina la tarea de regresar a sus fuentes más primigenias, pues el auténtico pensamiento, en su opinión, no es más que una «creencia primordial en el mundo» o *protodoxa* que ha decidido, por decirlo así, «volver sobre sí misma». En el ya mencionado *Elogio de la filosofía* definió Merleau-Ponty el pensamiento como un indefinido trabajo de

«expresión», término que para nuestro autor significa manifestar un sentido que, paradójicamente, se encuentra en un proceso de ininterrumpida génesis. Como vamos a ver en su momento, al parecer de Merleau-Ponty «expresarse» no es plasmar un sentido que la experiencia ha llevado previamente a su plena realización. Más bien ocurre lo contrario, y toda expresión digna de este nombre debe revisar el sentido ya instituido, cuestionando por tanto su inmovilidad y violentando su propensión a la inercia. Como afirmó Julien Gracq, «el pensamiento no vacila en cambiar cuando las palabras proponen una alternativa preferible *(quand les mots proposent mieux)*».

En efecto: al parecer de Merleau-Ponty, la expresión no es la simple externalización de un sentido que hasta ahora había permanecido implícito u oculto pero que, en todo caso, estaba ya completo antes de ser llevado a la luz. Por esta causa, una filosofía que se concibe a sí misma como prolongacion de un proceso expresivo fundamental, debe rechazar por ilusoria la posibilidad de alcanzar una unidad inmediata con lo expresado. Para esclarecer el ámbito prerreflexivo al cual tiene por cometido «expresar», tal como hemos esbozado en la sección anterior, la filosofía debe renunciar paradójicamente a «coincidir» con la realidad primigenia. Es absurdo, en otras palabras, que el pensamiento pretenda «adecuarse» a sentido preexistente alguno, como llegó a parecer natural en el marco de la epistemología clásica. Reanudando con el precartesianismo de Montaigne, corresponde a nuestro tiempo «renunciar al saber definitivo acerca de un mundo finito por parte de un sujeto estable».[19] Junto a este desconcertante compromiso, de todos modos, Merleau-Ponty siguió concibiendo la filosofía como la transformación del sentido prerreflexivo (o sea el inexplícito sentido que es autóctono al «mundo de la vida») en sentido explícito y comunicable.

En términos más específicos es oportuno señalar que hacia 1948-1950 Merleau-Ponty reorientó su proyecto filosófico redefiniéndolo como una «teoría de la expresión», preparando así el camino que le llevó a esbozar una doctrina intraontológica al final de la década. Efectivamente: los manuscritos de esta época que han llegado hasta nosotros permiten conjeturar que en 1952 Merleau-Ponty planeaba escribir un díptico. La primera parte debía ser un ensayo sobre el lenguaje literario,

en el cual iban a ser confrontadas las ideas expuestas por Sartre unos años antes en *¿Qué es la literatura?*, y que se resumen en la tesis de la transparencia del lenguaje y en la doctrina ontológica que veladamente la fundamenta. La segunda parte debía tener como título *El origen de la verdad,* y estaba destinada a prolongar y a fundamentar filosóficamente las concepciones «literarias» de la primera parte. En todo caso el propósito de ambas obras era elaborar «una teoría concreta del espíritu» cuyo centro de gravedad iba a ser «una nueva teoría de la expresión».

Como será precisado en los párrafos que siguen, con el tiempo este proyecto se alteró hasta convertirse en una intraontología cuyo punto de partida fue la constatación del «engaño asociado a las filosofías de la conciencia». (Algunos exégetas han considerado que Merleau-Ponty erró el camino al elaborar una doctrina ontológica, pues su pensamiento habría sido todavía más fértil de haber profundizado en los objetivos de esta fase intermedia. Habría estado muy por encima de sus ideas ontológicas postreras la teoría de la expresión que nuestro filósofo proyectó, o más precisamente: la teoría de la verdad que iba a ser al mismo tiempo una teoría de la originalidad expresiva, y a la cual conducía el camino que Merleau-Ponty optó por no seguir.) Consideremos a continuación con cierto pormenor algunos aspectos de este proyecto filosófico anterior a la fase final intraontológica de Merleau-Ponty.

En sus líneas maestras aparece plasmado en dos textos: *La prosa del mundo,* que fue publicado póstumamente porque su redacción había sido interrumpida hacia 1952, y *El lenguaje indirecto y las voces del silencio,* primero publicado en la revista *Les Temps Modernes* en 1952 y posteriormente recogido en *Signos.* Aun cuando parecen abordar temas de índole diversa, en realidad ambos textos están dirigidos contra las concepciones de Sartre sobre el lenguaje. Por encima de todo rechazan la celebración sartreana de la «transparencia inherente a la prosa», y cuestionan el poder de «desvelar» o incluso de «crear» significaciones puras y absolutas que el radical compromiso subjetivista de Sartre atribuye a la literatura. Además estos textos repudian la concepción ontológica dualista que subyace a las ideas de Sartre acerca del lenguaje, y cuyo eje es una tajante contraposición de conciencia y mundo. Haciendo frente a las concepciones intelectualistas sartreanas,

Merleau-Ponty se propone elaborar «una teoría concreta del espíritu» que afirma la unidad de todas las actividades humanas en un único tejido simbólico al que denomina «expresión» y cuyo carácter especifica como histórico, corporal y contingente. Y que por consiguiente aparece dramáticamente alejado tanto de la comprensión sartreana de la significación como una absoluta creación *ex nihilo,* pura y transparente, capaz de transcender los signos y los procedimientos de los cuales se sirve y cuyo talante es meramente «histórico», como del naturalismo de la ciencia, convencida de que las significaciones se hallan ya de antemano implantadas en las cosas.

Al parecer de Merleau-Ponty, por el contrario, incluso la más elemental actividad humana en cierto modo es ya simbólica, puesto que mantiene una continua relación de intercambio con el cuerpo y con las cosas. Todos nuestros actos, en otras palabras, son significantes porque introducen diferencias en un entramado de posibilidades. Son «deformaciones coherentes» aplicadas a una estructura ya instituida, a la cual confieren una radical dimensión histórica por su propio alcance reestructurador, siempre empeñado, como formula Paul Valéry, en «sacrificar la fidelidad a la eficacia». Incluso la cosa percibida es algo así como una discrepancia o disensión con respecto a la carne «sentiente», o lo que viene a ser lo mismo: la cosa «forma parte de un tejido diacrítico al cual pertenece también el cuerpo».[20] En el bien entendido que este «tejido diacrítico» es precisamente la matriz del lenguaje, la cual se adquiere con la primera percepción. Por ello puede afirmarse que «el *sentido* sobreviene en el tejido diacrítico del mundo», del mismo modo que «la *significación* surge en el tejido diacrítico del lenguaje».[21] En este mismo orden de cosas, las actividades *no* reflexivas son entendidas por Merleau-Ponty como modalidades rudimentarias, y en último término *pre*rreflexivas, del pensamiento, considerado como como «el aspecto más eminente de una acumulación tácita e implícita».

Por tanto puede afirmarse que Merleau-Ponty concibe la acción humana como comunicación e intercambio, desatendiendo los conflictos entre intereses materiales o simbólicos. También en este aspecto se opone agriamente a Sartre, quien reducía la intersubjetividad, como es notorio, a «una lucha a muerte entre las conciencias» suscitada por el carácter «infer-

nal» de «los otros», consecuencia a su vez del egoísmo ontológico que concurre en el «para-sí» o *pour soi.* (El filósofo Michel Foucault ha formulado concisamente este crucial antagonismo entre los dos pensadores. Sartre «segrega y enaltece el acontecimiento bruto, bastión de la facticidad, muda inercia de cuanto ocurre, para luego entregarlo a la ágil actividad del sentido que lacera y elabora», mientras que Merleau-Ponty «postula una significación previa que ha dispuesto ya el mundo a mi alrededor, trazando caminos y espacios privilegiados, indicando por adelantado dónde podrá tener lugar el acontecimiento, y qué aspecto alcanzará».[22])

De pasada vale la pena indicar que Merleau-Ponty también discrepó de Sartre en su concepción de la negatividad. Sartre percibe en la «realidad humana», o sea en el *pour soi,* una negatividad exterior a la realidad no humana, o sea al «ser» entendido como *en soi.* Con lo cual resulta inexplicable el surgimiento del *pour soi,* y por consiguiente el advenimiento de la historia, a partir del *en soi,* o sea de la naturaleza. Merleau-Ponty, por el contrario, pretende mostrar que el propio «ser», como veremos en su momento, contiene en sí mismo su propia negación, y que por consiguiente se abre a la expresión de sí mismo, por así decirlo, «desde su propio interior». Precisamente esta concepción de una universal «inserción recíproca», incompatible con el enfrentamiento entre el «ser» y la «nada» como contrarios absolutos que propugna Sartre, es denominada «hiperdialéctica» por Merleau-Ponty.

Buscando «un vínculo con el ser que procede del interior del ser»

En su tercera etapa meditativa, Merleau-Ponty exploró una temática que en las fases precedentes sólo aparecía en estado incipiente. Su pensamiento experimentó una inflexión que hizo poco adecuada la designación de «fenomenología»: sin renunciar a describir toda manifestación en su estado más originario, adquirió una decantación negativista al interesarse por la «*certaine absence*» que lacera o menoscaba el pensamiento y las cosas. En este momento su autocrítica fue im-

placable: «La *Fenomenología de la percepción* sobrevaloró la plenitud de lo percibido que se presenta "en persona", y al enaltecer este aspecto empobreció el aspecto concomitante. Es preciso restituir los rasgos alusivos y discontínuos de lo percibido. El contacto nunca llega a agotar la cosa porque ésta, además de presencia, es también ausencia.»[23] Al filo de esta renovación el pensamiento de Merleau-Ponty se transformó en una intraontología cuyo «ser» es la instancia que designa como «el invisible del visible», o sea el soberano «horizonte de invisibilidad» que está presente en todo visible sin que, por otra parte, pueda él mismo ser visto. También en esta fase, desde luego, es asignada a la filosofía la tarea de conducir la experiencia preobjetiva a su plena expresión. Pero ahora nuestro autor intenta profundizar en los aspectos ontológicos de la realidad primigenia que su propia indagación había puesto al descubierto. Pasa a ser descrita como la inserción o penetración recíprocas de todo en todo, o sea el *Ineinander* o interconexión promiscua que precisamente escruta la intraontología.

Por lo que se refiere a la persistente preocupación merleau-pontiana por el lenguaje, en esta fase postrera tiene lugar una dramática revocación. En un primer momento, como recordará el lector, se trataba de «resituar el pensamiento tético en el silencio de la inherencia a sí mismo y a las cosas, o sea en el mundo antrepredicativo primordial, inscribiendo el sentido temático en el abrazo del sentido no temático: el sentido inmanente o naciente, el estrato fenomenal prelógico». Más tarde, a partir del modelo saussuriano procedió Merleau-Ponty a privilegiar el habla en detrimento de la lengua, punto de partida de su representación dinámica del lenguaje, en buena parte inspirada en el legado de Humboldt. Esta concepción postulaba, dicho en pocas palabras, que el lenguaje sólo es realmente tal en las raras ocasiones en que se vuelve «palabra hablante», o sea cuando alcanza a procurar significaciones inéditas. Formulado de otro modo, se trata de que el lenguaje es fundamentalmente una *praxis*, consistente en el orden dinámico que preside el advenimiento del sentido. En la etapa postrera, en cambio, importa sobre todo «a partir de lo mudo, remontar a lo sonoro y a lo hablante, pasar de la "voz del silencio" a la "voz de nadie" que es el lenguaje ordinario».[24]

Valga este ejemplo del lenguaje para entender que el principal rasgo distintivo de la ontología expuesta en *El visible y el invisible* es la recalcitrante reversibilidad que prevalece sobre toda diferencia. Importa demostrar que no existe línea divisoria alguna entre la percepción ingenua y la ciencia, entre el habla común y el lenguaje literario, entre la expresión pictórica y la formulación poética, y entre el «pensamiento bruto» o «salvaje» que se encuentra inscrito en nuestro cuerpo y el pensamiento más reflexivamente «desencarnado». Merleau-Ponty continúa asignando a la percepción un alcance modélico, por la casi milagrosa unificación que lleva a cabo. La importancia atribuida a las homologías, las reverberaciones y las correspondencias, en todo caso, le conducen a descifrar cualquier fenómeno a la luz de la vida perceptiva.

Resulta así planteada una «ontología de interconexión», divulgada sobre todo con el nombre de «intraontología», decidida a pensar la abertura humana a la realidad como «un vínculo con el ser que procede del interior del ser».[25] Pero se trata de un vínculo que está interiormente «lacerado» o «menoscabado» por la ausencia y el déficit y, en suma, por la negación, con lo cual puede decirse que Merleau-Ponty inaugura un «nuevo pensamiento de la negatividad». Su principal protagonista es un originario «ser bruto» que Merleau-Ponty define como un infinito «esfuerzo de articulación» que corre a cargo de un desconcertante «*logos* salvaje». Por encima de todo se propone nuestro filósofo «restituir el mundo» como un orden de realidad absolutamente distinto de la «realidad representada», o sea que pretende recuperarlo en la forma de un «ser vertical al que ninguna "representación" agota pero al cual todas consiguen "alcanzar", [y que no es otro que] el Ser salvaje».[26] Sobresale en este panorama intraontológico, como es notorio, la referencia a una «presencia originaria» que es también «el trasfondo a partir del cual puede ser pensada toda donación» y la elusiva «matriz de posibilidades» que Merleau-Ponty denomina simplemente «carne», y que también designa en algunas ocasiones como «la visibilidad del invisible» o «el prototipo del ser». O sea que la «carne», para el «último» Merleau-Ponty, es el inagotable trasfondo «invisible» de donde emergen incesantemente nuevas diferenciaciones formales. Algunas veces nuestro filósofo la describe como la «embriología del Ser», enten-

diendo que su intrínseca volubilidad exige un esclarecimiento que sólo puede ser indirecto y metafórico.

Destaca en esta última etapa el interés por el ámbito de «transcendencia pura, sin máscara óntica»[27] que culmina en la concepción de un «invisible» producido por el «repliegue sobre sí mismo» que lleva a cabo el «visible actual o empírico». Este «invisible», apoteosis del «horizonte» soberano que prevalece sobre todo pensamiento, no puede ser ni visto ni «descifrado» («está *ahí* sin ser *objeto*»),[28] y paradójicamente es accesible por estar «centrado en torno a un núcleo de ausencia».[29] La constatación de que la conciencia fenomenológica nunca «ve» en realidad aquello mismo que le permite «ver», o sea que es incapaz de advertir aquello por lo cual las cosas se presentan ante nosotros, hace afirmar a Merleau-Ponty que la conciencia sensible es «el invisible del visible», entendiendo que el «visible», como será explicado en su momento, se ha replegado sobre sí mismo y ha segregado una «interioridad». Un buen número de sorprendentes nociones, referidas en los capítulos finales de la presente obra, hacen su aparición en esta fase postrera del pensamiento merleau-pontiano.

Cabe compendiar los aspectos preponderantes del pensamiento de Merleau-Ponty por medio de la siguiente enumeración: *1)* Es absolutamente necesario volver a la experiencia del mundo *que el ser humano vive realmente,* procediendo a una radical redescripción de la idea de conocimiento. De manera correlativa, también es preciso orientar el pensamiento hacia una rehabilitación ontológica del ámbito sensible. *2)* Importa ante todo indagar la genealogía del sentido, o sea que conviene esclarecer cómo llega a constituirse la «fisionomía» que adopta la realidad ante los seres humanos, teniendo en cuenta que el punto de partida radical son los procesos perceptivos. *3)* Asimismo es preciso investigar el sistema de las «funciones anónimas» que configuran la característica individual que el propio Merleau-Ponty concibe como unidad preobjetiva y denomina «estilo del mundo». Entiende por «estilo» la difusa decantación de la experiencia que es apropiado designar como «generalidad preconceptual».[30] También es plausible describir el «estilo», en términos asociados a la visión proustiana (quizá el más importante acicate literario para el pensamiento de Merleau-Ponty), como la «revelación de la diferencia cualitativa en la manera de apare-

cérsenos el mundo, la cual es imposible transmitir por medios directos y explícitos».[31] Al tiempo que constatamos la severidad y la intransigencia de su producción filosófica, hemos de señalar asimismo que las influencias literarias y pictóricas fueron un persistente estímulo para nuestro autor.

La posición merleau-pontiana, en todo caso, cuestiona algunas complacencias del panorama filosófico contemporáneo. Por ejemplo, los dos planteamientos en los que éste parece estar escindido, o sea el analítico y el hermenéutico, coinciden en asignar al lenguaje una función decisiva en la formación de las experiencias vividas y en la orientacion de los desempeños cognitivos. En relación con el lenguaje, Merleau-Ponty señala ante todo que «no hay análisis alguno que pueda esclarecerlo, extendiéndolo ante nosotros como si fuera un objeto»,[32] y cree permanecer fiel a la consigna husserliana de retornar «a las cosas mismas» cuando denuncia como igualmente insatisfactorias las posiciones simétricas del fundacionalismo y del constructivismo. Como el lector recordará, según el fundacionalismo el lenguaje se limita a reflejar el mundo de la percepción inmediata, del cual suministra una representación adecuada y coincidente, mientras que para el constructivismo el mundo es un producto de las prácticas interpretativas que nos dan acceso a él, descartando de este modo que exista un nivel de experiencia anterior a nuestros procedimientos de simbolización. Confrontando este dilema clásico, una vez más propone Merleau-Ponty una «tercera vía». Por un lado rechaza la tradicional aspiración de la filosofía a una «captación total y activa» de la realidad que culmina en su definitiva «posesión intelectual». Por otro lado prescribe al pensamiento un mayor acercamiento a la experiencia por medio de un trabajo paciente y pormenorizado, de índole perceptiva y expresiva al mismo tiempo. «La experiencia hace ver por medio de las palabras; lo que dice no es un invisible absoluto.» O sea que la experiencia prerreflexiva (el «mundo silencioso» de la percepción) suministra un estrato primordial de sentido que, si bien invita a que la articulación lingüística «trabaje» en él, también exige de ésta una «reapropiación creativa» que lleve a la expresión, por medio de unas configuraciones cuyo «estilo» no es jamás el mismo, aquello que las cosas «quieren decir» en el silencio originario que impregna su «hacerse visible».

Los conceptos «mundanos» de la fenomenología, único recurso contra el transcendentalismo fenomenológico

El pensamiento de Merleau-Ponty parece ininteligible, y las condiciones de su sobrevenimiento y de su evolución resultan inexplicables, si no son tenidas en cuenta las esperanzas que depositó en la fenomenología la generación de pensadores a la que él pertenece. Esta disciplina gozaba de un inmenso prestigio académico y cultural ya a mediados de los años veinte del siglo pasado (la década en que Merleau-Ponty inició sus estudios universitarios), porque daba la impresión de poder acabar con las perplejidades de una filosofía enfrentada a las ciencias sociales y humanas, inerme ante la expansión del relativismo, y siempre expuesta a la tentación del positivismo. Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología, pretendía esclarecer de una vez por todas la relación de la conciencia con la realidad, liquidando las presuposiciones que la enturbian. Ya en las *Investigaciones lógicas* de 1900 insistió en la *dualidad de principio* entre las modalidades de la realidad y de las esencias, o sea los correlatos de los actos intencionales. Con ello la significación no proviene ya de la sumisión al dato, sino que la procuran los procedimentos de la conciencia para acceder a las esencias, aun en casos no cognitivos como las emociones o la voluntad. «Para la fenomenología, la realidad viene dada en la intuición de las esencias, un invariante en la polimórfica multiplicidad de nuestra experiencia del mundo, ya sea ésta afectiva, imaginaria, mental o histórica.»[33] Se tenía la sensación de que la fenomenología podía eludir el cientifismo, pero sobre todo parecía inmunizada contra la especulación gratuita.

Sus defensores se habían propuesto el doble objetivo de respetar escrupulosamente la experiencia e identificar un fundamento cognitivo incontrovertible. Y se vanagloriaban de aplicar una metodología abierta y flexible que no conllevaba partidismo alguno de índole ontológica. «La descripción fenomenológica no hace más que explicitar el sentido que el mundo objetivo tiene para todos nosotros, con anterioridad a cualquier filosofía, y que manifestamente le confiere nuestra experiencia, un sentido que puede ser desvelado por la filosofía pero que

jamás puede ser modificado por ella.»[34] Ahora bien: tan exaltadas espectativas exponían la doctrina a un evidente peligro. El impulso a superar el cientifismo, o más específicamente: la decisión de no imitar la reproducción positivista de la realidad, condujo la fenomenología a una variedad de transcendentalismo que, a primera vista, amplifica metaempíricamente el contenido de la experiencia al describir las actividades que producen el sentido. Al parecer de sus detractores, el transcendentalismo fenomenológico se limita a presentar un idéntico estado de cosas bajo apariencias distintas. Creen que el pensamiento sufre entonces un doble menoscabo: aparece menos impregnado de realidad que las ciencias positivas, y está lejos de alcanzar la pureza metaempírica a la cual dice aspirar.

En relación con la fenomenología, Merleau-Ponty se enfrentó al malentendido que cualquier observador desapasionado deberá admitir: el compromiso fenomenológico con la «inmediatez», responsable de unas descripciones que escrutan pormenorizadamante las «vivencias» para obtener el acceso «a las cosas mismas», suele ser infiel a su propio proyecto en cuantas ocasiones es puesto en práctica por haber sido considerada insuficiente la buena voluntad programática. Desde luego la «conciencia natural» del lector se ve en un grave aprieto cuando intenta reconocerse a sí misma en las descripciones fenomenológicas que, presuntamente, deberían recoger con fidelidad sus propios contenidos. La verdadera enseñanza de la fenomenología, en opinión de Merleau-Ponty, parece haber consistido en la constatación de que *no* es posible describir fehacientemente «aquello que se da a sí mismo», y en haber señalado que esta incapacidad señala los límites de todo desempeño reflexivo, más que en una descripción tan fidedigna de la vida de la conciencia que por principio es incapaz de traicionar el sentido de cuanto irrumpe en ella. Ya que si la fenomenología se ha interesado por el estrato directamente «vivido» de la conciencia, su verdadera intención ha sido transgredir las «vivencias empíricas» para así acceder a los ingredientes constitutivos de la objetividad que se presentan como verdades *a priori*.

A este respecto no debe ser olvidado que el punto de partida de Husserl es escrutar las idealidades, consideradas el emblema del «conocimiento verdadero», evitando al mismo tiem-

po el doble escollo del platonismo y el psicologismo. Si bien este objetivo le lleva a explorar el surgimiento de tales idealidades en los estratos antepredicativos de la conciencia, en el curso de su indagación nunca se independiza totalmente, como dice Merleau-Ponty, «de las reminiscencias del período logicista».[35] Éstas le llevan a describir el «mundo de la vida», cuna de toda idealidad, atribuyéndole de antemano las estructuras que sostienen a toda construcción apodíctica, y le hacen aferrar a su convicción de que todo vínculo intencional tiene por modelo la intencionalidad teórica. Persistió Husserl, efectivamente, en la cartesiana creencia de que la percepción puede ser asimilada a la cognición. O sea que siguió convencido de que el vínculo que enlaza lo sensible con el sentiente en la sensación, no difiere del que la conciencia mantiene con su objeto. No existe por consiguiente intencionalidad alguna que sea propia de la sensación, como tampoco es posible que lo dado en la sensación sea originario. La intencionalidad de la percepción, desde el punto de vista de Husserl, es reducible a las significaciones intelectuales, con lo que el sujeto percipiente aparece en definitiva como autor de su percepción.

Lejos de acabar aquí, las dificultades de la fenomenología parecieron incrementarse en la última fase de la producción husserliana, centrada en la doctrina del «mundo de la vida» o *Lebenswelt*. Un pensamiento decidido a explorar la experiencia preobjetiva, premundana y antepredicativa, y por consiguiente interesado en la protorrealidad que designa como «mundo de la vida», tropieza necesariamente con graves dificultades. Se obsesiona por conseguir un problemático contacto con las «cosas mismas» que consiga eludir la rigidez que imponen la abstracción y la identificación, pero en contrapartida no alcanza a cuestionar con una análoga radicalidad el saber positivo que suministran las ciencias. Con lo cual el fenomenólogo suele oscilar entre el rechazo de la mirada objetivadora reiterado *ad nauseam* (la demonización del «pensamiento de sobrevuelo» en la que insiste Merleau-Ponty), y el anhelo de una inalcanzable experiencia primigenia que siempre retrocede como si fuera un espejismo.

La perplejidades ocasionadas por la fenomenología justifican que Merleau-Ponty excluya las síntesis ideales que postulaba esta doctrina cuando pretende explicar la emergencia de

la realidad inteligible en la sensibilidad. Mantiene nuestro filósofo que la adherencia del sentido en el mundo es puesto de manifiesto por la experiencia perceptiva, recusando de este modo el dogma husserliano de que todo advenimiento de sentido resulta del vínculo intencional. Merleau-Ponty siempre percibió con lucidez que el «retorno» a la «mismidad» de las cosas y a su inscripción en la sensibilidad exige recuperar una complicidad originaria con el mundo que no puede quedar limitada, una vez reducido el dogmatismo naturalista, a la restitución de la «mirada ingenua» que suele ser atribuida a la actitud natural. Desmarcándose de la fenomenología ortodoxa, Merleau-Ponty afirmaba que *la mirada filosófica no es ni ingenua ni primigenia, sino todo lo contrario.*

Tal mirada no tiene más remedio que ser inaugural y penetrante si, con la intención de cuestionar las evidencias de la «actitud natural», pretende acceder a la vertiente oculta y nocturna de la realidad. El camino a las «cosas mismas» conlleva escrutar la articulación del ser humano y el mundo en un horizonte de facticidad originaria, dejando de aspirar al ámbito de las esencias puras. Reconoce Merleau-Ponty, no obstante, que al encumbrar la facticidad originaria se puede condenar la filosofía al mutismo. Un pensamiento «instalado en el silencio de las cosas»[36] puede convertirse en la contrapartida de una filosofía de las esencias que sólo reconoce la positividad de sus propios enunciados. Huyendo de estos dos extremos, nuestro autor aspira a un pensamiento capaz de comprender la eficacia de la palabra en la tarea de desvelar el sentido del mundo. «La operación filosófica por excelencia que consiste en volver a las "cosas mismas", coincide exactamente con la de un retorno al origen de la palabra, ya que de otro modo todo discurso se reduce a enunciar algo sobre algo, desde una posición de simple espectador.»[37] Surge así la predilección típicamente merleau-pontiana por una «palabra hablante» que aun no ha quedado sumergida por los automatismos de la palabra constituida, y que por tanto, como referiremos en los capítulos centrales de la presente obra, es capaz de advertir en el «*logos* del mundo estético» una significación que se expresa *in statu nascendi.*

Fundamentar las certezas mundanas en el saber latente de la percepción

¿Cómo es posible que las «cosas mismas» desencadenen la expresión, si pertenecen a un mundo sensible que siempre es más originario que el lenguaje y que el pensamiento? ¿Qué posibilidades de éxito tiene el compromiso neofenomenológico de «llevar las "cosas mismas" a la expresión, desde el fondo de su propio silencio»[38]? Puesto que estas perplejidades serán elucidadas en los correspondientes capítulos de la presente obra, por el momento bastará con referir una central convicción merleau-pontiana: es cierto que «la vida se convierte en ideas», realizando de este modo su intrínseca vocación expresiva, pero también sucede que «las ideas vuelven a la vida»,[39] y que por esta causa estamos en condiciones de «aprender de nuevo a ver el mundo». Al fin y al cabo, «reducir toda la experiencia a su fracción vivida es sólo una pobre fenomenología».[40] Así podremos tener acceso a la «experiencia muda de un sentido mudo» que, contrariando el precedente cartesiano, nunca será «pensamiento de ver o de sentir» porque, simplemente, consistirá en «ver» y en «sentir».[41]

En términos generales no es de extrañar, vista la radicalidad de su impulso corrector, que Merleau-Ponty decidiera privilegiar precisamente los conceptos «mundanos» de la fenomenología, o sea los aspectos de la doctrina más discrepantes del punto de vista considerado ortodoxo hasta entonces. Así rechazó nuestro filósofo el formalismo inherente a la «reducción transcendental», y en vez de interpretar esta operación como un recurso para distanciarse de la realidad, decidió presentarla como una prueba irrefutable de la inherencia humana en el mundo. «La transcendencia de la cosa obliga a admitir que sólo es plenitud si es inagotable, es decir: no siendo enteramente actual bajo nuestra mirada.»[42] De modo paralelo, como veremos en su momento, trocó la ubicuidad asignada secularmente al *cogito* por la característica «encarnación» o «corporización» que, precisamente, le permite vivir una anticartesiana «experiencia tácita».

Para entender adecuadamente estas cruciales reconducciones merleau-pontianas, conviene no perder de vista que la

tradición de pensamiento iniciada por Husserl suscitó una enorme conmoción tanto en el propio ámbito de las ideas como en las formas de percibir la ciencia. Además de suspender de antemano toda creencia «realista» ponía en tela de juicio, más radicalmente todavía, las pretendidas «verdades» científicas. Cuando la ciencia cree estar dirigiendo una mirada neutra a la realidad que supone «objetiva», no suele tener en cuenta que este cometido presupone una experiencia del mundo que siempre precede a la propia ciencia. Todo conocimiento surge de una experiencia en la cual se constituye la verdad, a condición de que se entienda por «verdad», desde luego, la recuperación por la conciencia de las significaciones opacas que integran la experiencia primordial del mundo. Por ello el discurso científico, carente de un vínculo inmediato con la realidad, debe ser evaluado escrutando la experiencia que indirectamente lo justifica. La ciencia postula ingenuamente un mundo que ya existe por sí mismo, compuesto por hechos presuntamente autoevidentes que requieren una explicación. La fenomenología cuestiona esta concepción cientifista de la experiencia, y no quiere ver en ella la relación intransitiva y evidente por sí misma entre un sujeto y un objeto. Su idea de la experiencia es más penetrante porque la interpreta como la transcendencia recíproca entre conciencia y mundo. Y aboga por contextualizar todo enunciado científico, entendiéndolo como una expresión de orden secundario con respecto al orden primario de la experiencia que lo hace posible.

Además de cuestionar el dogmatismo de la ciencia, al parecer de Merleau-Ponty la fenomenología también hace mella en las convicciones filosóficas de la Modernidad. Fiel a su heterodoxa interpretación del legado husserliano, intenta replantear la relación entre lo aparentemente originario y lo aparentemente derivado en el ámbito de la experiencia. Se resiste a convertir el mundo en un momento de la conciencia, y rehusa atribuir la unidad de los procesos perceptivos a la actividad constituyente del yo transcendental. Insiste lúcidamente en que la experiencia del mundo no solamente precede a toda reflexión sino que además la acompaña como su trasfondo indispensable, pues considera una quimera la presunción de que lo puede abandonar. «Los sentidos son instrumentos para hacer concreciones con lo inagotable, para hacer

significaciones existentes. Pero la cosa no es verdaderamente observable: en toda observación hay siempre solapamiento, y jamás se accede a la "cosa misma".»[43]

En otras palabras: Merleau-Ponty desacredita las proclividades idealistas de la fenomenología al señalar que las certezas naturales y mundanas, no pudiendo ser completamente «puestas entre paréntesis», debe ser fundamentadas en una especie de saber latente, presente en la percepción y sedimentado en la experiencia, hasta que las esencias queden «transcendentalmente» ancladas en el ámbito de lo existente. O sea que los enunciados tanto de índole científica como filosófica hincan sus raíces en una relación originaria con el mundo. Dicho de otro modo: el sujeto del conocimiento es siempre derivado con respecto a un ámbito fundamental de experiencia. Con lo cual toda conciencia finita debe articularse sobre el trasfondo de una realidad mundana que siempre preexiste. Una experiencia fundamental, por consiguiente, es el prerrequisito para toda distinción entre sujeto y objeto, teoría y práctica, realidad e imaginación, pues antecede estas contraposiciones y por tanto es anterior a toda apropiación cognitiva del mundo.

Es cierto que para la fenomenología toda forma de racionalidad es subalterna con respecto a una previa experiencia constituyente, y en consecuencia pretende llevar a la luz las estructuras universales que gobiernan cuanto puede ser pensado y conocido. Ahora bien: la corrección merleau-pontiana de la fenomenología entiende que tales estructuras son precisamente las de la existencia mundana del ser humano, capaces de «convertir un objeto puramente espacial en la traza parlante de una existencia».[44] De modo que la única raíz transcendental para el conocimiento es el «saber primordial» sedimentado en la experiencia y latente en la «percepción del mundo». Ésta se revela entonces como «aquello que fundamenta para siempre nuestra idea de la verdad. En vez de preguntarnos si realmente percibmos un mundo, hemos de decirnos: el mundo es esto que percibimos. [...] Estamos en la verdad, y la evidencia es "la experiencia *(das Erlebnis)* de la verdad".»[45]

* * *

Las introducciones al pensamiento de Merleau-Ponty suelen pasar revista a una predecible sucesión de temas canónicos: corporalidad e intersubjetividad, expresión y lenguaje, Proust y Cézanne, ser bruto y logos salvaje, quiasma y carne. Nosotros hemos optado por desentrañar algunos cruciales *leitmotive* merleau-pontianos, en la convicción de que la fuerza expositiva de nuestro autor se fundamenta en el entrecruzamiento reiterado y organizado de unos temas que, emergiendo, transformándose y desapareciendo sin cesar, y presentándose a veces en textos distintos con un aspecto tan alterado que hace difícil identificarlos, forman el complicado «hilo conductor» de su pensamiento, tan lábil y discontinuo que a veces son necesarias unas arriesgadas decisiones interpretativas para seguirlo con precisión. Tal como será expuesto en el lugar oportuno de la presente obra, el creciente constructivismo y artificialismo de sus escritos (así como una inquietud «efectista» casi valéryana, en palpable sintonía con la fascinación por el tema de la intersubjetividad), están concertados con el afinamiento de las ideas merleau-pontianas sobre el vínculo entre lenguaje y realidad. Sus convicciones a este respecto justifican una infatigable multiplicación «funcionalista» de los enlaces temáticos, y explican la proliferación de las correspondencias internas a los propios textos. Aun cuando la reorientación de sus ideas, desde el husserlianismo reformado del principio hasta la intraontología final, le llevara a presentarlas bajo formas tan dispares que a veces desconciertan al lector, no es impropio atribuir a Merleau-Ponty un principio *leitmotivista* de composición en virtud del cual combinó en sus escritos los sugestivos temas axiales que expondremos a lo largo de esta obra.

2

EL PENSAMIENTO DE LA NO-COINCIDENCIA ACATA LA SOBERANÍA DEL «HORIZONTE»

Una aproximación al pensamiento de Merleau-Ponty no puede dejar de advertir, por encima de todo, que sus múltiples aspectos están enlazados por una compartida característica: la persistente defensa del *pensamiento de la no-coincidencia,* al cual nuestro autor denominó también «de la disensión o *écart*», «de la no-posesión-transparente», y «de la no-fusión». Por lo pronto conviene indicar que Merleau-Ponty entiende la «no-coincidencia» en sentido polimórfico. No se trata solamente de que la característica crucial del ser humano, tanto en su pensamiento como en su corporalidad, consista en no coincidir jamás consigo mismo. Desde luego «mi contacto conmigo mismo es "coincidencia parcial"» porque «no conocemos ni todos nuestros recuerdos ni la densidad de nuestro presente»,[1] pues en definitiva «el pasado es la invisibilidad del visible».[2] Estos términos, característicos del «último» Merleau-Ponty, señalan nuestra imposibilidad de coincidir alguna vez con nuestro propio presente, pudiendo decir cada uno de nosotros: «estoy ausente del presente, y gracias a ello puedo estar presente en lo ausente, o sea en el pasado».[3] En líneas generales somos un «ser que no se contenta con coincidir consigo mismo, como si fuera una cosa».[4]

Más decisivamente todavía, constata Merleau-Ponty que nuestras ideas jamás coinciden consigo mismas, pues están destinadas a un futuro de alteridad: «cada idea nueva se convierte en algo distinto a aquello que era para quien la instituyó»,[5] hasta tal punto que «cuando las "ideas adquiridas" han conseguido ser aceptadas casi universalmente, ha sido siem-

pre a causa de que se han convertido en algo distinto a ellas mismas *(en devenant autres qu'elles-mêmes)*».[6] Ocurre, en resumen, que ni la percepción ni el conocimiento coinciden consigo mismos («una volubilidad infatigable hace que las ideas se alteren desde el mismo instante en que nacen, como si las afectara una "necesidad de expresarse" que no se sosiega jamás»[7]), y mucho menos coinciden, a su vez, con las cosas percibidas o pensadas («la cosa [espacial o temporal] como diferencia, *i. e.*, como transcendencia, *i. e.*, como estando siempre "detrás", más allá, lejana. El presente mismo no es coincidencia absoluta sin transcendencia, [...] es imposible aprehenderlo desde cerca, en las pinzas de la atención»).[8]

Siempre sobreviene, por consiguiente, una diferencia o desfase *(décalage,* dice Merleau-Ponty) entre la realidad y la conciencia, la cual «está siempre, o bien adelantada o bien retrasada respecto de la realidad, pero nunca es su contemporánea».[9] Y la relación del sujeto con el mundo, por su parte, nada tiene que ver con el vínculo entre el sujeto y el objeto: «el sujeto se escapa aprehendiéndose o se aprehende escapándose».[10] La predilección merleau-pontiana por este eminente malentendido que todo lo impregna, desde luego no deja lugar a dudas: «Las cosas están presentes ante nosotros en carne y hueso porque son inagotables, nunca completamente dadas», así como «de la misma manera, la expresión no es nunca del todo expresión, lo expresado nunca está completamente expresado».[11]

Puede decirse, por consiguiente, que en todos los casos imaginables sobreviene un flagrante déficit en la prevista «adecuación». Crudamente formulado, y anticipando los postulados intraontológicos de nuestro autor, se trata de que un ingrediente de transcendencia (es decir: una ausencia, vacío, reverso, déficit o negatividad) impregna toda realidad, tanto si ésta es pasada como si es presente («el presente es transcendencia porque nunca es posible coincidir con él»[12]), perceptiva o cognitiva, personal o intersubjetiva. En todos los casos esta transcendencia da lugar a que la disensión o *écart* se infiltre en todo aquello que es real y a todos los niveles posibles. Con lo cual una «verdad» digna de este nombre no puede sino invalidar las mismas construcciones que aspiran a poseerla. En definitiva sucede que el pensamiento de la no-coincidencia conlleva el reconocimiento de una negatividad «interna» al ser.

Como consecuencia de ello, el tema prioritario para el pensamiento, según Merleau-Ponty, no puede ser otro que la «extraña distancia»[13] que separa al sujeto de sí mismo y que aleja a cada cosa de su posible identidad. Más específicamente, nuestro filósofo considera que la imposibilidad de «coincidir» es especialmente significativa en el funcionamiento de la percepción y del lenguaje. Su interés por el enraizamiento de la filosofía en la realidad más primordial, ya referido en estas páginas, le llevó a concluir que una crítica integral del pensamiento moderno debería partir de esta intransgredible dificultad. En este mismo orden de cosas, Merleau-Ponty consideró quimérica la decisiva coincidencia consigo mismo que el sujeto de la Tradición Moderna cree posible obtener por medio de la reflexión. Conviene no olvidar que, ya desde Descartes, la reflexión es la operación filosófica por la cual el sujeto cognoscente se desentiende de las evidencias mundanas y accede a la conciencia purificada de sí mismo con la finalidad de fundamentar y legitimar toda acción humana, de índole tanto teórica como práctica.

(Debe ser tenido en cuenta muy especialmente que el pensamiento de la no-coincidencia, además de compendiar las dispares situaciones cognitivas y ontológicas que acabamos de referir, es también una invitación a la sensatez. Está dirigida al optimismo gnoseológico que atribuye al supuesto carácter completo y definitivo de su objeto la garantía de que la representación a realizar compartirá esta misma perfección. Desde este punto de vista, la vertiente estrictamente cognitiva del «pensamiento de la no-coincidencia» queda sintetizada en la tesis de que únicamente aquellos objetos cuya índole es irreparablemente carencial y limitativa son apropiados para el conocimiento. En otras palabras: sólo una deficitaria constitución del objeto es una promesa, o cuando menos una posibilidad, de conocimiento verdadero. Nadie ha explicado mejor que Hans Blumenberg la absoluta soberanía de la imperfección en cualquier planteamiento cognitivo. En un comentario a Paul Valéry precisa que, en opinión de este autor, «concebir entraña tener presente la carencia *(der Mangel)* en aquello que se está concibiendo, los huecos *(die Lücken)* entre las expectativas realizadas. Encontrar las vacuolas *[sic]* de su insuficiencia radical *(Bedürftigkeit):* de esto se trata precisamente.»[14] Prosigue Blu-

menberg, citando una observación de Valéry: «Mi hipótesis es que en cualquier cosa existe la faceta *(die Stelle)* que requiere el concurso de un genio.» Esta confianza en la explotación gnoseológica de las insuficiencias que laceran el objeto, tiene como brillante contrapartida práctica, en la obra del propio Valéry, una actitud de reserva ante cualquier euforia erudita: «el "poco" que se sabe, a veces es más activo y fecundo que el "mucho"»,[15] convicción en la que reverbera un notorio *dictum* de Goethe: «Sólo el conocimiento deficiente *(mangelhaft)* es productivo.»[16] De esta lúcida manera de pensar se hizo eco Claude Lefort en fecha reciente: «Es cierto que nuestros pensamientos nacen en un tiempo y en una sociedad, que la filosofía descubre su anclaje en el medio histórico, pero la cuestión realmente importante es saber si este medio está determinado o si, por el contrario, acarrea una indeterminación en su misma estructura, y por tanto saber si la filosofía debe mantener con él una relación expresiva, o bien si la obligación del pensamiento es precisamente restituir esta indeterminación.»[17])

El «horizonte» es una limitación perceptiva y cognitiva, un ingrediente implícito nunca del todo explicitable

El «pensamiento de la no-coincidencia» responde a la limitación perceptiva y cognitiva que es plausible designar como *la soberanía del horizonte.* Para Merleau-Ponty «horizonte» significa la totalidad problemática que, lejos de existir como resultado de la percepción o del pensamiento, en realidad es la textura primordial a la que percepción y pensamiento deben su existencia, y en definitiva el «*logos* que se afirma silenciosamente en cada cosa sensible».[18] De modo que «horizonte» designa la «transcendencia pura, sin máscara óntica, aquello que está ahí sin ser objeto».[19] Todo «horizonte» es por consiguiente inaprehensible e invisible, pero en contrapartida proyecta una presencia «lateral» que «irradia en el contorno tembloroso de las cosas y nos hace sospechar su profundidad».[20] Por estas razones, reconocer la «soberanía del horizonte» equivale a admitir que jamás «horizonte» alguno podrá ser aprehendido con una adecuación de carácter sensible o intelectual.

Esta invitación a la renuncia en todos los órdenes, por otra parte, está enraizada en nuestra realidad más directamente vivida. Por lo pronto todo «horizonte» experimenta un peculiar «retroceso» cuando nos aproximamos a él: a pesar de su banalidad, esta circunstancia justifica la entronización filosófica del término «horizonte», como será explicado con pormenor en los párrafos que siguen. (Señalemos de pasada que las denominaciones «pensamiento de la no-coincidencia» y «soberanía del horizonte» especifican y refinan el compromiso fundamental de Merleau-Ponty con un modo de pensar esencialmente antiobjetivo y antimimético. Además ilustran su fundamental expresivismo: decir meramente «aquello que hay», duplicándolo en una contrapartida verbal, y sin que un «horizonte» soberano ponga en peligro nuestra aspiración a coincidir, aparte de inhibir todo impulso creativo, al parecer de Merleau-Ponty contraría la esencial «volubilidad del espíritu humano»[21] y olvida la lúcida constatación de que «ante lo constituido la filosofía se aburre».[22])

En el pensamiento de Merleau-Ponty, la estructura de «horizonte» da lugar a que toda percepción se prolongue indefinidamente, tanto en la dirección marcada por la profundidad inmanente del objeto (horizonte «interior») como en la dirección que indica su contexto (horizonte «exterior»). Desde luego la síntesis por la cual obtenemos el objeto es necesariamente inacabada porque opera sobre este doble y elusivo trasfondo de «horizontes». Pero este carácter incompleto en modo alguno cuestiona la realidad del objeto o de los horizontes. Al contrario: la confirma en la medida que cualquier aspecto de la realidad se retrae en el movimiento mismo de su donación y se da en el de su retirada. Este vínculo indestructible entre la donación y la retracción es tan importante que Merleau-Ponty lo denomina «mundo», oponiéndolo así al «universo» entendido como la «totalidad acabada y explícita, compuesta por determinaciones recíprocas»[23] que construye la ciencia.

La insuprimible presencia del «horizonte» en el pensamiento, correlativa de la que prevalece en las cosas, puede ser expresada en términos felizmente llanos: «A causa de que estamos implicados en el mundo, hay un ingrediente implícito *(il y a de l'implicite)* en aquello que pensamos y decimos cuando nos referimos a él.»[24] Ahora bien: este «ingrediente implícito», aun

cuando emerge en procesos muy diversos y da lugar a múltiples manifestaciones, nunca es completamente explicitable, como Merleau-Ponty mostró repetidamente a lo largo de toda su obra. Y precisamente porque este «ingrediente implícito no explicitable» impera universalmente, o sea a causa de que siempre sobrevienen horizontes soberanos, y siendo éstos necesaria e insuperablemente elusivos, nunca son posibles ni la coincidencia total de la conciencia con las cosas y con los acontecimientos, ni mucho menos la de éstos consigo mismos. «Es preciso dejar de pensar la cosa como identidad, para pasar a pensarla como diferencia, es decir: como transcendencia, como estando siempre detrás, más allá, lejos de nosotros. Es preciso comprender la percepción como diferenciación, [o sea] comprender que "tener conciencia" consiste en obtener una figura sobre un fondo. El propio presente no es una coincidencia absoluta sin transcendencia, e incluso la coincidencia que conlleva la *Urerlebnis* [la vivencia originaria] nunca es total, porque tiene horizontes y porque sin ellos no podría sobrevenir.»[25] En todo caso conviene advertir que sujeto y horizonte mantienen un vínculo «reversible»: el horizonte «se inmiscuye *con*» o «invade *a*» *(empiète,* dice Merleau-Ponty) quien se abre a él, pero al mismo tiempo sobreviene la circunstancia contraria, pues el horizonte es a su vez «invadido» *por* quien acoge su «invasión».

En general constata Merleau-Ponty, como veremos más adelante, que todas las cuestiones planteadas secularmente por la filosofía están vinculadas a un horizonte, designando este término, como acabamos de ver, un condicionante imposible de eliminar pero indefinidamente elusivo. En todos los ámbitos del pensamiento, por decirlo con otras palabras, es determinante «un reverso de las cosas que no ha sido constituido por nosotros [y que revela] estas realidades que secretamente las alimentan, por debajo de nuestras idealizaciones y de nuestras objetivaciones».[26] Por esta razón la filosofía no ha de aspirar jamás a coincidir consigo misma, y debe exigir de sus cultivadores una actitud que equidiste del objetivismo y del subjetivismo, así como de la distancia y de la proximidad absolutas.

En resumen: si tanto pensar como percibir entraña encontrar horizontes que retroceden cuando nos aproximamos a ellos, entonces todo ideal de adecuación debe ser repudiado sin reserva alguna. Esta constatación justifica el pensamiento que

Merleau-Ponty denomina «interrogativo», contrario a toda tesis y a toda positividad, y en armonía con la convicción de que el ámbito de la «no-coincidencia» es ilimitado: «El propio "tener conciencia" debe ser concebido como transcendencia, como "ser superado por", y por tanto como ignorancia.»[27] En consecuencia la filosofía debe comprenderse a sí misma, al parecer de Merleau-Ponty y con independencia del ámbito indagado, como *interrogación radical.* La contrapartida «afirmativa» del concepto negativo de «no-coincidencia», en una palabra, es la concepción del pensamiento como una inexorable pero indefinida tarea «interrogativa». Este original planteamiento merleau-pontiano va a ser examinado en el capítulo próximo.

Por último cabe indicar que la noción de «horizonte» también emerge en el propio sujeto epistémico tomando la forma de una indispensable «prehistoria», de un «trasfondo irreflejo *(irréfléchi)*»,[28] de un «pasado originario»,[29] o bien de «un pasado que jamás ha sido presente».[30] Por esta misma causa, el sujeto de la reflexión filosófica (o sea el acto que se desentiende de la evidencia del mundo para acceder a la autoconciencia pura, y así fundamentar el pensamiento y la acción) debe ser consciente de que nunca podrá coincidir del todo con el punto de partida de su desempeño autorreferente. La misma reflexión aparece entonces como imposible, ya que el sujeto se aprehende a sí mismo como no siendo, en último término, más que una realidad de hecho, lo cual debiera convencerle de que ninguna necesidad de principio le puede fundamentar. «Nuestra voluntad de coincidir con aquello que todavía no ha sido aprehendido por la reflexión, no debe hacernos olvidar que en este mismo momento la propia reflexión nos lo pone fuera de nuestro alcance».[31] Sucede en definitiva que el sujeto, cuando profundiza en su propia arqueología, acaba por descubrir su radical e insuperable contingencia. Se da cuenta de que sus posibilidades cognitivas no están a la altura del carácter intrínsecamente «fáctico» de todos los episodios que le acontecen. El proyecto filosófico de la Modernidad, por consiguiente, empeñado en apremiar al sujeto a replegarse sobre sí mismo, según Merleau-Ponty le destina de hecho a la desorientación y a la ambigüedad.

Contra el ortodoxo «horizonte» fenomenológico, un inerradicable ingrediente de ausencia

La importancia del «horizonte» en el pensamiento de Merleau-Ponty queda puesta de relieve al compararlo con el ortodoxo «horizonte» que defiende Husserl. Para este filósofo, como es notorio, el horizonte «pertenece» de algún modo al acto intencional. Todo estado de conciencia «posee» de hecho su *propio* horizonte, lo cual es muy distinto a estar meramente «acompañado» por él. A este respecto insiste Husserl en que «cada actualidad implica sus propias potencialidades», y señala que éstas, «lejos de consistir en posibilidades absolutamente indeterminadas, se encuentran intencionalmente prefiguradas en la propia actualidad».[32] O sea que cada estado de la conciencia dispone de un «horizonte intencional cuya función específica consiste en evocar las potencialidades de la conciencia que pertenecen a este mismo horizonte».[33]

Sucede, en suma, que la noción de «horizonte», correlativa del vínculo intencional, en modo alguno designa en los textos de Husserl la ausencia de una determinación específica. Más bien equivale a una «presencia diferida» que *pertenece de pleno derecho al estado de conciencia* del cual anuncia las potencialidades. Nada de esto ocurre, desde luego, en el «horizonte» cuyas múltiples manifestaciones indaga Merleau-Ponty. *Ningún estado de conciencia actual,* al parecer de nuestro autor, *puede determinar a voluntad horizonte alguno.* En su pensamiento el horizonte fenomenológico se convierte en una realidad soberana que, por su paradójico carácter deficitario, entraña a un tiempo indeterminación y transcendencia. A condición, claro está, de entender este último término en base a «la noción moderna de transcendencia», referida a una realidad que por principio «se encuentra a distancia, respecto de la cual la distancia funciona como un vínculo, y con la cual en modo alguno es posible llegar a coincidir».[34]

O sea que para Merleau-Ponty, y contrariamente a la posición defendida por Husserl, la noción de «horizonte» suscita algo así como un «pensamiento de la lejanía *(pensée des lointains)*». Esta perspectiva de desasimiento se debe a que la redefinición merleau-pontiana del «horizonte» es solidaria de

una concepción de la transcendencia en torno a la noción de «ausencia», pues de ella obtiene su fundamento y su validez. «El aspecto más destacable de las entidades "visibles", en definitiva, es que también ellas están centradas en un núcleo de ausencia.»[35] Al fin y al cabo un horizonte inasible entraña que un insuprimible ingrediente de ausencia impregne la propia presencia por la cual las cosas se hacen perceptibles. «Las cosas, ante nosotros, sólo están entreabiertas, [es decir:] manifiestas y ocultas a un tiempo.»[36] (Conviene consignar que esta problemática en torno a la ausencia, como veremos en su momento, se prolonga en la doctrina, sin duda más notoria, del «invisible» en su vínculo con el «visible». «El invisible», precisa Merleau-Ponty, «no es sólo el no-visible, [ya que] su ausencia "cuenta" en el mundo, está "detrás" del visible, es visibilidad inminente o eminente».[37] Por esta causa afirma que el «invisible» consiste en «transcendencia pura, sin máscara óntica».[38] Expresando sucintamente esta complementariedad de horizontes, Merleau-Ponty concluye que «la visión está habitada por una no-visión *irreductible*».[39])

La recalcitrante quimera de una coincidencia total: toda percepción es impercepción de un horizonte

El programa indagador suscitado por el «pensamiento de la no-coincidencia» está enraizado en la revocación merleau-pontiana de algunas fundamentales convicciones fenomenológicas. Merleau-Ponty afirma con énfasis que la auténtica tarea del filósofo «en modo alguno es construir la transcendencia»,[40] ya que más bien debe advertir la transcendencia incluso en el estrato más primordial de la realidad. Todo cuanto es originario está impregnado de transcendencia en la medida que es por sí mismo una fuente de diferenciación, y suscita por tanto una «no-coincidencia» insuperable.[41] Cualquier identificación es cuestionable y la coincidencia total no puede darse jamás. Cabe aceptar, por consiguiente, que la «disensión» *(écart,* dice Merlau-Ponty: la invencible separación que impide una coincidencia total) es inherente a todo proceso perceptivo o cognitivo. Y por tanto conviene reconocer que, sien-

do la diferencia insuperable, el poder de la transcendencia es absoluto. «El anhelo por coincidir, en el mejor de los casos, consigue una "coincidencia parcial", puesto que nunca se dan al mismo tiempo la cosa y la conciencia de la cosa, el pasado y la conciencia del pasado.»[42]

Los problemas surgen, sin embargo, cuando se intenta precisar el carácter de la mencionada «coincidencia parcial». En el marco de la filosofía clásica de la conciencia no puede haber duda sobre las entidades que *no* coinciden: son la conciencia como sujeto y la realidad como objeto. Pero el planteamiento intraontológico que defiende Merleau-Ponty, como tendremos ocasión de referir, interpreta la transcendencia, y en definitiva la disensión o *écart,* como la distancia ineliminable que separa el «visible» del «invisible» (aun cuando tal distancia sea eminentemente reversible, y pueda transmutarse en proximidad). También concibe la transcendencia como el abismo ontológico percibido por una conciencia que consiste esencialmente en «abertura», con lo cual la no-coincidencia de sujeto y objeto proviene de una no-coincidencia aun más fundamental, propia del *ser* que es común a ambos. Conviene prevenir cuanto antes al lector de que el «ser» al cual acabamos de hacer referencia, según afirma Merleau-Ponty, en modo alguno es un ser «estático» o «estable». Ya que un ser sin diferencias, en sí mismo desprovisto de transcendencia, y consistente en la pura coincidencia consigo mismo, jamás podría originar sujeto u objeto alguno. Por esta razón matiene nuestro autor que el «ser», contrariando la tradición de la ontología clásica, «sólo en movimiento se mantiene en vilo *(ne tient qu'en mouvement)*».[43] Siempre en el bien entendido, claro está, de que la «disensión» o *écart* en la cual consiste la transcendencia del ser, en modo alguno es sinónimo de una distancia infranqueable o de una insuperable desvinculación, ya que un principio fundamental de reversibilidad da lugar a que también consista en proximidad y en enlace.

Este planteamiento acoge una crucial actitud revisionista: la concepción de la verdad que ha prevalecido hasta nuestros días, y que la describe como claridad sin mácula, como transparencia intachable y, sobre todo, como coincidencia absoluta, encubre en realidad un entramado de contradicciones. Una definición de «verdad» que a todos los efectos substituya a la

verdad convencional, una vez constatado el carácter aporético de ésta, deberá resignarse a aceptar una «coincidencia parcial» o, como Merleau-Ponty también dice, tendrá que contentarse con «una coincidencia de lejos *(de loin)*». Ya que desde luego es absurdo conjeturar que la no-visión o la no-coincidencia o la «disensión» o *écart* puedan ser totales. No es posible, por ejemplo, que la «no-visión» llegue a prevalecer, porque en todo proceso perceptivo, a fin de cuentas, siempre alguna realidad solicita nuestra capacidad de percibir. «Las dificultades de la coincidencia no son solamente unas dificultades de hecho que dejan intacta una cuestión de principio. [...] Si la coincidencia es siempre parcial, no tiene sentido definir la verdad a través de la coincidencia total o efectiva. [...] Es preciso que la disensión *(écart)*, sin la cual la experiencia de las cosas quedaría en nada, procure también el acceso a las cosas mismas, es necesario que forme parte de su definición.»[44] Como veremos en su momento, esta abismal «verdad» surcada por «diferencias» o por «opacidades» que defiende Merleau-Ponty, y que tiene por contrapartida es el «movimiento del ser como diferenciación», ocupa un lugar preponderante en su intraontología.

Consignemos, por último, una formulación de Merleau-Ponty que compendia su repudio del pensamiento objetivador, al tiempo que expresa la incompatibilidad de nuestra vida perceptiva con el postulado de una adecuación sin fisuras que acompañó al pensamiento tradicional. «En contacto con la percepción, el filósofo aprende a conocer una realidad que no sólo hace posible un nuevo análisis del entendimiento, sino que lo exige como una necesidad. Ya que el sentido de una cosa percibida, aun cuando la distingue de todas las demás, no puede decirse que esté aislado de la constelación en la que dicha cosa aparece, y de hecho sólo emerge como una cierta disensión *(écart)* respecto al nivel en el que estamos instalados, hecho de espacio y de tiempo, de movilidad y, en términos generales, de distanciación. El sentido de una cosa percibida sólo puede venir dado como una deformación, sin duda sistemática, de nuestro universo de experiencia. Toda percepción únicamente es percepción de algo, si es también la inpercepción relativa de un horizonte o trasfondo, a los cuales implica pero se abstiene de tematizar. La conciencia perceptiva, por consiguiente, es indirecta o, mejor dicho: *es antagonista*

de un ideal de adecuación, siempre presentido pero nunca directamente afrontado.»[45]

* * *

El «pensamiento de la no-coincidencia» irrumpe en definitiva como el eje orientador en el pensamiento de Merleau-Ponty. Ayuda a comprender su desarrollo porque pone al descubierto, aun en su etapa inicial, las persistentes intenciones de su doctrina, en un primer momento inexplícitas incluso para su propio autor. Consisten éstas en establecer la «soberanía del horizonte» en todos los ámbitos del desempeño humano así como en el propio corazón de la realidad, proclamando de este modo la hegemonía filosófica de la finitud, correlativa de la indeterminación inherente a la experiencia. Por esta causa, en los capítulos que siguen vamos a referir la peripecia del «pensamiento de la no-coincidencia» (y estableceremos la soberana efectividad de unos «horizontes» imposibles de superar), en los ámbitos de la tradición filosófica, el conocimiento objetivador, y la historiografía del pensamiento, así como en el lenguaje, la percepción, y el vínculo entre el sentido y la experiencia.

3

EL HORIZONTE DE LOS CUESTIONAMIENTOS FILOSÓFICOS, Y EL COMPROMISO CON UNA «INTERROGACIÓN RADICAL»

En numerosos lugares de su obra, Merleau-Ponty manifestó su convicción de que la filosofía tradicional no había procedido con la radicalidad necesaria cuando «interrogaba» la realidad. En su opinión, un pensamiento verdaderamente «interrogador» es aquél *que no quiere ni puede ser reducido a tesis o a enunciados.* Consecuente con su rechazo de las maneras de pensar tradicionales, nuestro autor decidió orientar su filosofía a la «interrogación». A este respecto se ha llegado a afirmar que para Merleau-Ponty «la interrogación es la dimensión propia del discurso filosófico. Se trata de una interrogación que no pretende *saber,* o sea remitir lo desconocido a lo conocido, y consignar el misterio a las dimensiones de un problema. Al adoptar el modo interrogativo, *la filosofía renuncia a pronunciar la última palabra,* con lo cual permanece disponible.»[1] O sea que no puede instituirse como la reflexión que representa y sintetiza la presunta «unidad positiva» de la realidad. Sólo puede consistir en la contínua destrucción de cualquier contenido positivo, juntamente con la rememoración, convertida en guía de toda práctica indagadora, de la no-coincidencia que impregna internamente las cosas.

Este intransigente programa resulta esclarecido cuando Merleau-Ponty examina los cuestionamientos que en propiedad podrian ser llamados «ingenuos». Son aquellos que conllevan la expectativa de un hecho o de un enunciado *positivos* que, en el momento de su consecución, y como es natural, suspenden de raíz el empeño cuestionador. Entre tales «cuestionamientos ingenuos», desde luego, destacan los que entraña toda in-

vestigación científica: «La ciencia trabaja para reducir su asombro inicial, mientras que la filosofía trabaja para ampliarlo.»[2]

En opinión de Merleau-Ponty, de todos modos, también la filosofía ha solido prodigar estos «cuestionamientos ingenuos». Su modo de proceder ha tendido a seguir una pauta regular y consolidada. Tomando como punto de partida una evidencia de hecho (como sucede, por ejemplo, en la duda metódica cartesiana), el pensamiento tradicional ha reprimido esta creencia inicial para acceder a una evidencia incontrovertible. Las reservas merleau-pontianas ante esta quimérica pretensión no dejan lugar a dudas. «Yo no podría encontrar [en las palabras "cogito" y "sum"] sentido alguno, aun cuando fuera derivado e inauténtico, como tampoco podría leer el texto de Descartes, si yo no estuviera, previamente a todo lenguaje, en contacto con mi propia vida y con mi propio pensamiento, y si el *cogito* hablado no encontrase en mí un *cogito* tácito.»[3] (Según concluye Merleau-Ponty, el «*cogito* tácito» mantiene con los objetos un vínculo intencional que, a diferencia de la intencionalidad «de acto» o «tética», permanece indefinidamente implícito. Esta peculiar intencionalidad que no se representa sus objetos pero que mantiene la conciencia unida al «mundo», y cuya centralidad en el pensamiento merleau-pontiano justificaremos repetidamente, es denominada «operante» o «latente» por nuestro autor.)

Muy distintos de los «cuestionamientos ingenuos» son aquéllos cuya radicalidad *parece* asegurada porque se interesan por un estado de cosas que antecede al propio pensamiento. La filosofía plantea tales cuestionamientos *aparentemente* radicales, por ejemplo, cuando justifica la existencia y el sentido de las cosas por medio de un orden eidético preexistente. Sin embargo la radicalidad de estos empeños es fictícia, al parecer de Merleau-Ponty. Al fin y al cabo, para identificar las esencias ha sido preciso asombrarse ante la existencia de las cosas, interesarse por su hasta entonces incuestionado sobrevenimiento. Pero este precedente no es absorbido por las esencias y por el «espectador desencarnado» que las contempla. Nuestra convicción de que la realidad existe por sí misma, no sólo antecede a los criterios de necesidad que aparentemente la justifican, sino que en cierta manera prevalece sobre ellos. O sea que la necesidad filosófica es subalterna, como también es de rango secundario el «espectador desencarnado» que la aprehende, entronizado por

la Tradición Moderna en la figura canónica del sujeto. Por ello la indagación decisiva, al parecer de Merleau-Ponty, debe interesarse por el «suelo primordial» que delata el carácter subordinado del «sujeto puro». Únicamente esta búsqueda de un estrato originario merece ser llamada un «cuestionamiento radical».

Al parecer de Merleau-Ponty, los cuestionamientos referidos no proceden realmente a una «interrogación radical», y de hecho ni siquiera están en condiciones de acometerla. En el primer caso la presencia de la realidad era tan abrumadora que todo cuestionamiento parecía superfluo, mientras que en el segundo caso la realidad quedaba tan alejada que no había motivo alguno para cuestionarla. Ninguno de tales planteamientos, en definitiva, resulta compatible con una interrogación filosófica radical. Esta insuficiencia se debe, según Merleau-Ponty, a que tanto los «cuestionamientos ingenuos» como los «aparentemente radicales» adoptan la infinita distancia del espectador «puro» respecto de una realidad a la cual se limita a «sobrevolar».

Para que el pensamiento se vuelva radical debe optar por un cuestionamiento «abierto»

Como alternativa a los dos órdenes de cuestionamiento que acabamos de referir, la filosofía ha propuesto en algunas ocasiones una drástica fusión con las cosas, orientando el pensamiento hacia un absoluto e inmediato contacto o coincidencia con la realidad más originaria. Para Merleau-Ponty, sin embargo, los programas filosóficos que propugnan la intimidad con las cosas, en realidad son tan «positivistas» como los que confían en la infinita distancia que adopta un espectador puro y desencarnado. En ambos casos se postula una adecuación concluyente, en el pensamiento o en la realidad, sin tener en cuenta que esta coincidencia es tributaria de una experiencia subordinada a un horizonte soberano. En términos generales, podría decirse que la soberanía del «horizonte» respectivo condena al fracaso estas aspiraciones a la objetividad. El pensamiento más riguroso, en opinión de Merleau-Ponty, debe reconciliarse con la imaginación.

Una vez más, Merleau-Ponty vincula las cuestiones filosóficas a un «horizonte» soberano, o sea a un condicionante tan ineliminable como imposible de aprehender. Y en consecuencia rechaza la pretensión del pensamiento a coincidir consigo mismo y con las cosas. Ya hemos visto que, como compensación a esta pesimista perspectiva, nuestro autor orienta la filosofía a un destino de «interrogación radical», tan equidistante del objetivismo y del subjetivismo como de la separación y de la proximidad absolutas. Afirma Merleau-Ponty que el pensamiento se decide por una interrogación de alcance auténticamente radical cuando impone un «carácter abierto» a sus propios cuestionamientos, aceptando su constitutiva subordinación a un «horizonte» más o menos tiránico. El hecho de que éste retroceda cuando el pensador se aproxima a él, en vez de frustrar las ambiciones del pensamiento corrobora su carácter «abierto». El acicate para la filosofía, en otras palabras, debe ser algo más que la mera ausencia provisional de una solución positiva sobre la cual sabemos como mínimo que, cuando logremos dar con ella, extinguirá nuestra curiosidad.

El programa indagador que defendía Merleau-Ponty le hizo profundizar en el «horizonte» de las doctrinas filosóficas que la Modernidad ha canonizado. Se enfrentó a algunos grandes pensadores señalando en su producción los efectos de la «soberanía del horizonte», convertida en algunos casos en una «tiranía» que aquéllos hubieran podido soslayar de no haberse subordinado rígidamente a sus propios dogmas. Por ejemplo, algunas notas de trabajo que complementan *El visible y el invisible* señalan que el proyecto de adecuación intelectual que caracteriza el racionalismo clásico no es incompatible con un «pensamiento de la no-coincidencia» en estado incipiente. Se interesa Merleau-Ponty, en particular, por la referencia del Descartes premetódico al pensamiento natural, «el cual precede siempre al pensamiento adquirido», así como por la complacencia del cartesianismo maduro hacia el mundo ya explorado metódicamente. Y en Leibniz[4] destaca las ideas que de antemano resultaron desfiguradas por una tácita decantación substancialista (como la convicción de que cada perspectiva es un mundo aparte, o la relación expresiva que mantienen las mónadas entre ellas y con el mundo), pero que hubiera sido útil consi-

derar en sí mismas por el atisbo de no-coincidencia que manifestamente contienen.

Husserl no esclarece las obscuridades del mundo, pero revela una realidad y un espíritu «salvajes»

En el vínculo ambivalente que el pensamiento de Merleau-Ponty mantuvo con las doctrinas de Husserl, el «horizonte» que acompaña a todo cuestionamiento filosófico afirmó su soberanía de manera contundente. Merleau-Ponty se fue convenciendo progresivamente de que el ámbito que explora la fenomenología es inmune al planteamiento clásico en torno a la adecuación intelectual. Sobre todo fue cada vez más consciente de que los manuscritos de Husserl, testimonio de un trabajo paciente y pormenorizado, revelan unas posibilidades de reflexión que quedaron desatendidas porque ponían en entredicho algunos principios fenomenológicos. También permiten entrever que la confianza de Husserl en el análisis intencional fue disminuyendo paulatinamente, pues el cometido fundamentador de la intencionalidad, basado en la plena realización de unas expectativas de coincidencia, con el paso de los años pareció cada vez más ilusorio. Y en lo que se refiere a la constitución transcendental, aun cuando en opinión de Husserl esclarece «todas las obscuridades del mundo»,[5] también sucede que esta presunta eficacia explicativa convierte en superflua toda referencia al mundo efectivamente vivido (la célebre *Lebenswelt),* con lo cual es difícil entender la predilección del Husserl anciano por esta tardía noción fenomenológica. De modo correlativo, si la «archifacticidad» consubstancial al «mundo de la vida», desmintiendo el optimismo husserliano, alcanza a empañar la transparencia de la «protoconstitución» más radical, es porque ésta, en definitiva, no puede hacer frente a las recalcitrantes «obscuridades del mundo».

El pensamiento de Merleau-Ponty, ya desde sus inicios, mantuvo con el de Husserl una fértil distancia crítica. Esta actitud vigilante, de todos modos, no le impidió percibir el *corpus* husserliano como una fuente de inspiración reflexiva. «Por las buenas o por las malas *(bon gré mal gré),* en contra de sus

propios planes pero de acuerdo con su esencial audacia, Husserl lleva a la luz un mundo salvaje y un espíritu salvaje. Las cosas están ahí, pero ya no solamente en función de la perspectiva y según las exigencias del panorama, como sucedía en el Renacimiento, sino que, por el contrario, aparecen erguidas, insistentes, lastimando la mirada con sus aristas vivas, cada una de ellas reclamando una presencia absoluta que es incompatible con la presencia de las demás cosas, pero que sin embargo es una presencia que poseen todas las cosas cuando se las considera conjuntamente, en virtud de un sentido configurador que el "sentido teórico" es incapaz de representar.»[6] La matizada percepción merleau-pontiana de los auténticos logros de la fenomenología, invalida los comentarios que creen detectar una sumisión incondicional a Husserl en la *Fenomenología de la percepción*. Suelen contrastarla con la ruptura de matices casi edípicos que presuntamente tuvo lugar en *El visible y el invisible*, en parte por influencia de Heidegger.

Precisamente en la *Fenomenología de la percepción* examina críticamente Merleau-Ponty los temas fenomenológicos que desbordan las prestaciones del *cogito* constituyente, y que por tanto relativizan los imperativos de la filosofía de la conciencia. Sus reservas interpretan el anunciado retorno a «las cosas mismas» como la propuesta de descifrar en la realidad una inscripción originaria de sentido. Por lo pronto esta rehabilitación filosófica de los procesos perceptivos equivale a denunciar las ilusiones de la autoconciencia. Además de mostrar que la *reducción* fenomenológica es irrealizable («la mayor enseñanza de la reducción, es la imposibilidad de una reducción completa»[7]), Merleau-Ponty la reinterpreta tan radicalmente que la hace incompatible con las manifiestas intenciones husserlianas. Llega a afirmar que Husserl, sucumbiendo a la ambivalencia, la indecisión o incluso al «estrabismo», hace coexistir las posiciones que explícitamente defiende con las de signo contrario, o sea las que precisamente adopta Merleau-Ponty: «Husserl oscila entre dos opciones: romper con la actitud natural, o comprender este fundamento prefilosófico del ser humano. La fenomenología padece cierto estrabismo: unas veces lo superior tiene alcance explicativo, otras aparece como una tesis sobre un fondo. *La fenomenología denuncia la actitud natural, y al mismo tiempo hace más que cualquier otra filosofía para rehabilitar-*

la.»[8] Esta «rehabilitación de la actitud natural», precisamente, es acometida por Merleau-Ponty percibiendo en la reducción un testimonio del «surgimiento inmotivado» de la primigenia «creencia en la realidad». Un «surgimiento» que, por lo demás, justifica la «opacidad primordial» de la referida «creencia».

Este mismo impulso revocador le lleva a convertir la *intencionalidad* en un sorprendente lazo de unión con el propio ámbito primigenio que en opinión de Merleau-Ponty, y contrariando el propósito de Husserl, resulta desvelado por la reducción. Por obra del revisionismo merleau-pontiano la intencionalidad se transforma ahora en «operante», «latente» o «primordial» (también la denomina ocasionalmente nuestro autor «práctica», «corporal» o «secundariamente pasiva»), lo cual quiere decir que ha dejado de significar una escolástica direccionalidad hacia los objetos. Ya no se trata, efectivamente, de la intencionalidad «de acto» o «tética» (también llamada a veces «noética» o «intelectual»), consistente en la corrrespondencia noemático-noética entre el aspecto de un objeto y la perspectiva de un sujeto. Ahora la intencionalidad «operante» emerge como la condición que hace posible la propia intencionalidad «de acto», pues funciona previamente a toda tesis o juicio y da lugar a la inespecífica y atemática evocación del mundo, equiparable tanto al «cuerpo actual» como a la «síntesis pasiva» que será referida en otros lugares de la presente obra. Con su ayuda la conciencia puede ser redefinida como una «remisión al mundo» inespecífica que triunfa clamorosamente sobre su bien acreditada antagonista, la representación objetivadora: «La intencionalidad operante conduce a ámbitos infinitamente más lejanos que los facilitados por la representación. Da lugar a la génesis simultánea de sí mismo y del mundo, pues sólo nos encontramos a nosotros mismos cuando nos ponemos en relación con las cosas.»[9]

A su vez, la *Wesensschau* o «intuición de las esencias» se transforma, ya en la última fase del pensamiento merleau-pontiano, en «*voyance*»[10] (preferimos dejar intraducido este término para no suscitar malentendidos de signo platónico), es decir: en una visión que «en lo visible advierte lo invisible» y que por tanto subvierte la relación tradicional entre lo sensible y lo inteligible. O sea que la «*voyance*» consiste en «secundar», desdeñando la distinción entre actividad y pasividad, «el mostrarse del universo sensible, en el interior del cual

nos encontramos, y que está atravesado por un poder analógico en virtud del cual los cuerpos y las cosas se reclaman recíprocamente, entablan relaciones inéditas, inventan líneas de fuerza y de fuga»,[11] y en definitiva esbozan un «*logos* del mundo estético». La «*voyance*» advierte que lo particular, al tiempo que se da como tal, *también* da acceso a lo que podría ser llamado «una dimensión universal, inmanente en el mismo particular». De modo que lo particular exhibe algo así como una «generalidad», o más precisamente: un «elemento transtemporal y transespacial»[12] que se perfila en sus propios ejemplares y por tanto simultáneamente a ellos (*no* es por tanto una «generalidad» situada «fuera del tiempo y del espacio» y a la cual sus propios ejemplares asignan un rango originario).

En la medida que la «*voyance*», como acabamos de ver, movilizando «la pasividad de nuestra actividad»,[13] detecta la «generalidad» que se delinea en las individualidades (de la misma manera que en una melodía «cada nota contribuye a expresar aquello que no está contenido en ninguna de ellas pero que las vincula internamente»[14]), hace posible entender la génesis empírica de lo transcendental. Esclarece, en otras palabras, la génesis sensible de las «esencias operantes» que referiremos en el capítulo 13 de la presente obra. Puede decirse, por consiguiente, que la «*voyance*» funciona de hecho como una *Wesensschau* que en vez de estar organizada por el sujeto-espectador *kosmotheoros* de la Modernidad, resulta de un pensamiento atento a la transcendencia (el «invisible *de* este mundo», dice Merleau-Ponty) que exhibe la finitud sensible.

De una manera análoga transforma Merleau-Ponty cierto número de decisivas nociones fenomenológicas, cuya más destacada característica es que se substraen a una definición astringente por haber sido extraídas del ortodoxo planteamiento husserliano. Por ejemplo, el *mundo* se convierte en una multiplicidad abierta e indefinida, compuesta por vínculos de implicación recíproca. A su vez, el *cuerpo* afirma su particularísimo carácter al presentarse como una entidad «que nunca está constituida del todo».[15] La *institución* o *Stiftung*, paradójicamente, denota ahora la contingencia radical asociada a toda implantación de sentido. Y por último, la *fundamentación* o *Fundierung* designa, tras la revisión impuesta por Merleau-Ponty, la inherencia o inserción recíprocas (o la «complicidad

promiscua», si se quiere, ya que la polisemia del *empiètement* merleau-pontiano parece inagotable) de conocimiento y percepción, pensamiento y lenguaje, razón y facticidad.

Señalemos, por último, que una apreciación equilibrada y concluyente de la influencia ejercida por el legado husserliano en el pensamiento de Merleau-Ponty, deberá tener en cuenta los extremos siguientes. *1)* Para decidir en qué medida nuestro filósofo permaneció fiel al pensamiento de Husserl, es preciso especificar previamente el denominador común de los proyectos indagadores compendiados por el término «fenomenología». «La nueva ontología de Merleau-Ponty, ¿es una profundización, una radicalización, una superación, o un simple descentramiento de la fenomenología? ¿Quizá todo esto a la vez? [...] La respuesta depende de la manera de interpretar el proyecto fenomenológico fundamental.»[16] *2)* De todos modos, puede afirmarse con rotundidad que Merleau-Ponty ya no piensa como fenomenólogo en la intraontología, puesto que deja de interesarse por lo «aparente». Transfiere su atención, desde luego no a aquello que está «oculto» de manera provisional y accidental, sino *a lo «oculto» como ausencia positiva que irremisiblemente forma parte del mundo, «lo sostiene y lo hace visible»*.[17] «Con el entrelazamiento del visible y el invisible trocamos una filosofía exclusivamente interesada en una *presencia* intuitiva, por una filosofía de la *ausencia,* de la patencia aureolada de latencia; no dándose ya a una mirada posesiva por medio de perfiles y de esbozos, ahora las cosas y el mundo se dan a sí mismos como una *reserva* inagotable. [...] No se trata ahora de una simple inadecuación perceptiva, de una imperfección de nuestra capacidad de ver. Parece caduca la idea de una *transparencia* total y una intuición plena, si ver ya no es fundirse con lo dado, pues es ahora "el medio que tengo a mi disposición para ausentarme de mí mismo, para asistir desde dentro a la fisión del Ser".»[18].

Cuando el pensamiento interroga radicalmente hace posible una «filosofía de la no-filosofía»

Al principio del presente capítulo hemos señalado que, al parecer de Merleau-Ponty, el lugar que han ocupado en filoso-

fía los cuestionamientos clásicos, tanto si su intención ha sido objetivadora como si han aspirado a una fusión con la realidad, debía ser asignado a un programa de «interrogación radical». Como se recordará, esta innovadora propuesta de *un pensamiento que no quiere ni puede ser reducido a tesis o a enunciados,* según nuestro autor tenía que convertirse en la tarea preponderante de toda filosofía digna de este nombre. Concebir el pensamiento como «interrogación radical», por lo pronto, conlleva *abandonar el «pensamiento inmediato,* el cual aborda la presencia de una manera frontal, como coincidencia, adecuación o proximidad».[19]

Ya hemos referido que, según Merleau-Ponty, las cuestiones que plantea la filosofía están vinculadas a un horizonte soberano, o sea a un condicionante ineliminable pero invenciblemente elusivo. Por esta razón el pensamiento «interrogador», a diferencia del *cogito,* nunca debe aspirar a coincidir consigo mismo. No sólo ha de equidistar tanto del objetivismo y el subjetivismo como de la distancia y la proximidad absolutas, sino que en cierto modo debe procurar «descentrarse» a sí mismo por medio del lenguaje. Esto quiere decir que Merleau-Ponty aspira a un «pensamiento "abierto", es decir: un pensamiento vinculado a sistemas diacríticos, consistiendo siempre en separación *(écart)* y en excentricidad, sin llegar jamás a ser él mismo pero tratando básicamente de sí mismo, y sólo ocasionalmente transformándose en *enunciado».*[20]

Al parecer de Merleau-Ponty, en suma, la contrapartida «afirmativa» del concepto negativo de «no-coincidencia» no puede ser otra que la concepción de la filosofía como «interrogación radical», o sea el exacto contrario del pensamiento resignado a su propia disolución en beneficio de la «cosa» investigada. «La filosofía consiste en volver sobre sí misma y sobre las cosas, pero no se trata de un retorno a algo inmediato, [pues todo lo inmediato] se aleja a medida que el pensamiento se aproxima para fundirse con él. *Lo inmediato está en el horizonte,* y debe ser pensado como tal, [ya que] sólo permaneciendo a distancia es capaz de preservar indefinidamente su identidad».[21] De modo que «interrogar» filosóficamente, si se procede con «radicalidad», consiste en aprender a convivir con la no-positividad y la no-presencia. Ya que el cometido de toda «presencia», al fin y al cabo, «es exactamente *obturar la mirada* y excluir la indeterminación».[22]

Palpita en estos planteamientos el rechazo merleau-pontiano de la filosofía reflexiva, o sea el pensamiento que se acoge al principio de la coincidencia a pesar del desmentido que encarna el «horizonte soberano». «La filosofía reflexiva mantiene el principio de la coincidencia *contra* el hecho probado de la no-coincidencia.»[23] En formulación de Pierre Bourdieu, constata Merleau-Ponty sobre todo que, como ya hemos tenido ocasión de referir, «es a causa de que estamos implicados en el mundo que hay un ingrediente implícito en aquello que pensamos y decimos cuando nos referimos a él».[24] Como consecuencia de ello, «para liberar el pensamiento [del referido ingrediente implícito] no tiene sentido contentarse con el retorno a sí mismo del pensamiento "pensante" que suele ir asociado con la idea de reflexividad, y sólo la ilusión de la omnipotencia puede hacer creer que la duda radical es capaz de dejar en suspenso las presuposiciones (vinculadas a nuestras filiaciones, posesiones, implicaciones) que determinan nuestro pensamiento».[25] Ahora bien: en opinión de Bourdieu, la solución antiobjetivadora y antipositivista (en una palabra: de repudio a todo «sobrevuelo», como dice Merleau-Ponty) no es desde luego la única: «Hay que resignarse a admitir que la reflexión más eficaz es la que consiste en objetivar al sujeto de la objetivación. Se trata de la reflexión que, desposeyendo al sujeto epistémico de sus privilegios, moviliza todos los instrumentos de objetivación disponibles para desvelar las presuposiciones que debe a su propia inclusión en el mismo objeto que pretende conocer.»[26]

Las insuficiencias de la reflexión, de todos modos, no ofrecen duda alguna para Merleau-Ponty. Renunciar a la evidencia del mundo para acceder a la autoconciencia pura, y así fundamentar y justificar los desempeños humanos, tanto de índole teórica como práctica, presupone olvidar la vida «irrefleja» que hace posible a la propia reflexión. Esta ceguera voluntaria del pensamiento ante su propia y radical opacidad para consigo mismo, Merleau-Ponty pretende contrarrestarla con la práctica de la «hiperreflexión», primordialmente orientada a establecer la genealogía prerreflexiva y antepredicativa del sujeto consciente. Cree que profundizando en nuestra imbricación sensible con el mundo, podrán ser puestos al descubierto el fundamento y la garantía de toda racionalidad. La

«hiperreflexión» trata simplemente de «reconquistar» nuestra experiencia directa y corporal de la realidad, transformando el sentido tácito de nuestra vida perceptiva en un sentido manifiesto y transmisible. Pretende aceder a su propia arqueología «carnal», interrogándose sobre «nuestro contacto con el ser, en nosotros y fuera de nosotros, previamente a toda reflexión».[27] Esta tarea eminentemente expresiva debe ser asumida por la filosofía como su proyecto más específico y como la definitiva justificación de su existencia, pues la actividad artística, en contra de las apariencias, nunca la ha ejecutado satisfactoriamente. Ni la expresión pictórica ni la literaria, constata Merleau-Ponty, han conseguido llevar nuestra facticidad más originaria a una manifestación total. Sobre todo en el caso del lenguaje literario, es patente que jamás ha desvelado completamente su vínculo con el «prelenguaje» o «sentido antepredicativo».

O sea que con el nombre de «hiperreflexión» nuestro autor propone una tarea de desvelamiento *que precisamente es hecha posible por la no-coincidencia.* Ante todo importa acceder al vínculo entre el lenguaje y el «prelenguaje», transformando en verdad explícita el sentido que se agazapa tras nuestro «estar-en-el-mundo» corporal y sensible. Se trata de *re*descubrir la existencia efectivamente vivida, advertir que su sentido, por lo pronto obscuro, puede ser expresado, y en definitiva llevado a la diafanidad. Por tanto debe ser abandonada la reflexión clásica, empeñada en ignorar la realidad prerreflexiva. Presentándose como su antagonista, la «hiperreflexión» aspira a la «verdad» de la experiencia más directa y originaria. Está convencida de que la realidad «en sí misma», o sea no subordinada a horizonte soberano alguno que cuestione su identidad, pura y llanamente *no* existe, y que por tanto debe ser descartada toda pretensión a conocer «por coincidencia». (El sentido de esta elusiva realidad, de todos modos, debe estar asimismo expuesto a la interrogación, ya que todo intento de identificarla sólo consigue interponer una especie de velo opaco entre ella y nosotros.) Por las razones expuestas, «en lugar de pretender encontrar, en todo aquello que existe, una positividad que le devuelva su propia imagen, la filosofía debe interrogarse ante todo sobre su propia posibilidad».[28]

Entonces podrá ser puesta en práctica la modalidad de pensamiento que Merleau-Ponty denomina «la filosofía de la no-filosofía». Se trata de un pensamiento finalmente comprometido con la experiencia antepredicativa que siempre ha permanecido cerrada para la conciencia tética, y que en sus líneas generales practica la «interrogación radical» que hemos referido en párrafos anteriores. Es notorio que la filosofía tradicional ha solido desatender los vínculos del pensamiento con la realidad directamente vivida, y que ha tendido a comprenderse a sí misma contrariando el conocimiento sensible que se nutre de la vida perceptiva. Enfrentándose a esta tradición, y convencido de que la finalidad de todo pensamiento digno de este nombre es recuperar y prolongar el saber anónimo precategorial, defiende Merleau-Ponty el programa de la «filosofía de la no-filosofía». Puede ser plausiblemente definida como «el pensamiento que opera en lo originario, puesto que se considera a sí mismo como su expresión, y por consiguiente jamás se separa de él».[29]

Se trata en definitiva de un modelo de pensamiento que no se resigna a prescindir del mundo precategorial que emerge en la percepción. Dicho de otro modo, se resiste a que el único vestigio de este contacto primigenio consista en una prestigiosa «inspección del espíritu». Interrogar abiertamente la fe perceptiva, y renunciar a ocultar este ingrediente de no-identidad que habita en las cosas, por consiguiente, parecen ser los dos imperativos capitales de «la filosofía de la no-filosofía». El propio Merleau-Ponty la define esclarecedoramente como «una filosofía negativa (en el sentido de la "teología negativa") que abre para sí misma un acceso al absoluto, desde luego no entendiéndolo como un "más allá", pues en tal caso no sería más que un segundo orden de positividad, sino como un orden distinto que exige el "más acá *(l'en-déçà)*" y que en cierto modo lo duplica, pues sólo a través de él es accesible».[30]

4

CONTRA EL «PENSAMIENTO DE SOBREVUELO», EL ENTRECRUZAMIENTO DE PRESENCIA Y AUSENCIA

Es notorio que Merleau-Ponty, a lo largo de su producción filosófica, cuestionó el conocimento imparcial y objetivador al que denominó «pensamiento de sobrevuelo» o *penseé de survol.* Describió este modelo cognitivo como un compromiso con la sistematización que tiene por principio situarse a la mayor distancia posible de su objeto. Empeñado en desprestigiar el «pensamiento de sobrevuelo», al que consideraba un caldo de cultivo para el cientifismo, señaló Merleau-Ponty que la filosofía debe repudiar la pretensión de dominar las cosas con una mirada distanciada y objetivadora. El «contacto» y la «promiscuidad» despreciados por el «pensamiento de sobrevuelo», en su opinión, de hecho estimulan el pensamiento, y una filosofía dueña de sus destinos debería recuperarlos cuanto antes. Además, los valora especialmente en la medida que orientan nuestra capacidad de relación intersubjetiva. Por ello no es de extrañar que atribuya al «pensamiento de sobrevuelo» una nefasta resistencia a reconocer la alteridad: «Para una filosofía que se instala en la visión pura, en el sobrevuelo del panorama, no puede haber encuentro alguno con los demás. La mirada es dominadora, y convierte en cosa todo aquello que domina. Si la mirada recae sobre seres humanos los transforma en autómatas. Desde lo alto de Nôtre-Dame me es imposible, por más esfuerzos que haga, sentirme al mismo nivel que quienes, entre cuatro paredes, llevan a cabo minuciosamente unas tareas incomprensibles. Los lugares elevados atraen a quienes quieren contemplar el mundo con la mirada del águila.»[1] En el mismo orden de ideas cabe señalar que la notoria predilección de Mer-

leau-Ponty por el tema de la corporalidad, se debe sobre todo a que nuestro «cuerpo propio», entendido en su dimensión sensible y su capacidad de desempeño activo, jamás puede ser enteramente «sobrevolado».

La exterioridad rompe nuestro auténtico vínculo con las cosas porque nos impide acceder a la realidad preobjetiva

Merleau-Ponty combatió con encarnizamiento la presunción, fundamental en la Tradición Moderna y punto de partida para todo «pensamiento de sobrevuelo», de que el sujeto que percibe es «exterior» al objeto percibido. Interesándose por el origen de esta tergiversación, reprocha a Descartes haber elevado el referido «postulado de la exterioridad del sujeto percipiente» a la categoría de método, y hace extensiva esta crítica a todos los autores que, de un modo u otro, han practicado el «pensamiento de sobrevuelo». Así ataca Merleau-Ponty «esta "espiritualidad" cartesiana, esta *identidad* del espacio y del espíritu, cuya existencia creemos demostrar afirmando que *es* la presencia inmediata del espíritu en todos los objetos, y que en definitiva trueca nuestra pertenencia al mundo por un sobrevuelo del mundo».[2]

La versión primigenia del «pensamiento de sobrevuelo», según nuestro autor, es la «inspección del espíritu» cartesiana, en cuyo carácter hasta cierto punto irreal Merleau-Ponty siempre insistió, señalando que su principal característica es ser llevada a cabo «desde ningún lugar». El «pensamiento de sobrevuelo», efectivamente, concibe «la cosa misma *por oposición* a sus perspectivas, y efectúa por tanto una determinación negativa. El Ser es ahora aquello que excluye todo no-ser, toda apariencia; es "en sí mismo" aquello que ni siquiera es *percipi.* La conciencia como portadora de este Ser, es aquello que no está en lugar alguno, aquello que envuelve todo posible "desde donde"».[3] Merleau-Ponty rechaza el pensamiento de inspiración cartesiana, no sólo porque lo considera incapaz de aprehender la realidad preobjetiva, sino también porque es inadecuado para acceder a la realidad específica de las cosas singulares. En su opinión, «sobrevolar» al estilo cartesiano entraña «pasar de lar-

go *(passer à côté)*»[4] cuando surge la posibilidad de un auténtico vínculo con las cosas. Si este primordial nexo de unión quedara al descubierto, pondría de manifiesto el orden originario de realidad que nuestro filósofo designa como «ser precrítico» y al cual el «pensamiento de sobrevuelo» ha decidido ignorar. A la clase de visión que estiliza y espiritualiza las cosas, opone Merleau-Ponty la mirada que las restituye a su auténtico horizonte mundano. Su convicción preponderante, como referiremos en los capítulos dedicados a su pensamiento ontológico, es que las cosas son una fracción de la misma realidad sensible a la que pertenece la propia mirada.

Conviene reconocer, de todas maneras, que tanto el compromiso con la «exterioridad» y con la «distanciación» como su repudio, conllevan las recalcitrantes dificultades que formuló Pierre Bourdieu con brillantez en fecha reciente: «[No tiene sentido alguno] rechazar la ilusión objetivista de la *"view from nowhere"* [la vista desde ningún lugar], como dice Thomas Nagel, impugnando así la certeza precrítica que acepta sin examen previo la objetividad de un punto de vista no objetivado, para acabar aceptando la ilusion de objetividad de la *"view from everywhere"* [la vista desde todas partes] perseguida por la reflexividad narcísica y que consiste en una crítica del fundamento que en realidad escamotea la cuestión del fundamento (social) de la crítica. El filósofo sin lugar ni ámbito propios, *atopos,* siempre en movimiento, aprehendedor e inaprehensible, pretende escapar a toda localización, a todo punto de vista fijo que corresponda a un espectador inmóvil, y a toda perspectiva objetivista.»[5] A pesar de que este doble anatema puede ser interpretado en un sentido que contradice algunas convicciones fundamentales de Merleau-Ponty, no es inoportuno utilizar la terminología de Bourdieu para especificar que, por encima de todo, el pensamiento de nuestro autor pretendía substraerse a «esta visión distante y altiva, este verdadero invento histórico que es la "visión escolástica"».[6]

El «pensamiento de la exterioridad» que recibe las más ácidas críticas merleau-pontianas, de todos modos, presupone un sujeto cuya visión se alimenta, precisamente, de la distancia que le separa de su objeto. «La filosofía no puede ser un pensamiento total y activo, o sea una posesión intelectual, *ya que aquello que hay que aprehender es una desposesión.* La filosofía no está por encima de la vida, en una posición de sobrevuelo,

sino que está por debajo de ella.»[7] Es oportuno indicar, de pasada, que la dicotomía sujeto-objeto también puede ser rechazada porque genera una excesiva proximidad, y no únicamente, como es el caso de Merleau-Ponty, porque suscita una distancia inadmisible. De hecho sucede que «objetivar», o sea convertir algo en objeto para la conciencia tética, conlleva necesariamente la operación de «colocar a distancia». Se trata obviamente de una distancia que a Merleau-Ponty le parecía intolerable pero que para otros autores, predominantemente englobados en la mentalidad «estructuralista» que surgió en la década de 1960, ha podido resultar insuficiente. Desde este punto de vista, la celebración merleau-pontiana de las prestaciones tácitas del yo prerreflexivo debe ser acogida con reserva, pues si la carencia de conciencia tética impide la distancia objetivadora, suprime más tajantemente aún la «superdistancia» que exige toda problematización radical.

El «sobrevuelo» elimina la ambigüedad de las cosas y las abandona a una positividad artificialmente construida

Merleau-Ponty anatematiza el «pensamiento de sobrevuelo», como acabamos de ver, porque procede a «contemplar desde lo alto en vez de contemplar de cerca», y porque «sobrevuela en vez de habitar». Así puede decirse que nuestro filósofo «opone el orden metafórico de la opacidad y del misterio de lo sensible, al orden de la claridad, del control y de la posesión».[8] Ahora bien: sería erróneo suponer que Merleau-Ponty pretende abolir la distancia entre el sujeto y el mundo. En realidad se propone todo lo contrario: aspira a preservar la «transcendencia» de las cosas y del mundo, siempre teniendo en cuenta que «transcendencia» es para nuestro autor un sinónimo del «horizonte» soberano. Se trata por tanto de una desconcertante «intratranscendencia» («ciscendencia» sería el término preciso) a la cual tendría acceso un no menos paradójico «conocimiento sin exterioridad», de importancia capital en la «intraontología» merleau-pontiana. «El agente que desempeña una actividad práctica sin duda conoce el mundo, pero este conocimiento, como ha mostrado Merleau-Ponty, no conlleva la relación de exterioridad que

corresponde a la conciencia cognitiva. El referido agente, al no interponer distancia objetivadora alguna, en cierto sentido comprende el mundo demasiado bien, como si éste fuera incuestionable, precisamente porque está incorporado a él, porque lo habita como si fuera una prenda de vestir o una vieja residencia.»[9]

También repudia Merleau-Ponty el «pensamiento de sobrevuelo» porque advierte en él una peculiar «voluntad de dominio» o, si se prefiere, una despreciable «mentalidad de catastro». Este modo distanciado de relacionarse con las cosas, al parecer de nuestro autor, es incapaz de tener en cuenta «la latencia inagotable de la verdad», como él mismo dice, y a la cual designa a veces expresivamente como «la locura del *cogito*». En pocas palabras: mantiene que el objetivismo, o sea la peculiar óptica cognitiva que resulta de «sobrevolar» la realidad, adolece de una incapacidad bifronte: ni puede restituir todos los aspectos del objeto, ni puede dar cuenta de su profundidad. Una vez más hemos de señalar que la soberanía del horizonte condena al fracaso toda pretensión de objetividad, de modo que el pensamiento riguroso, en opinión de nuestro filósofo, debe renunciar al planteamiento posesivo y dominador que subyace a todo «sobrevuelo».

El rechazo merleau-pontiano del «pensamiento de sobrevuelo» se manifiesta en los lugares más dispares de su obra, como vamos a tener sobradas ocasiones de observar. Pero además este repudio impregna y determina el propio procedimiento expositivo de Merleau-Ponty. No solamente justifica su lenguaje persuasivo y metafórico, así como el principio *leitmotivista* que orienta la composición de sus escritos, sino que también explica la proliferación de unos términos cuyo significado con frecuencia se superpone: «La esencia bruta es inaprehensible e impresentable, de manera que todo esfuerzo por nombrar, aun en términos de duración y de movilidad, revela por lo pronto el vértigo de una intuición pura y de una pura presencia, reconduce al fantasma del espectador sin punto de vista, y a la alternativa del hecho y la esencia.» O sea que el propio «lenguaje directo» suscita en cierto modo el «pensamiento de sobrevuelo». «[En cambio,] el lenguaje indirecto, la inflexión metafórica, intentan precisamente desvelar aquello que es, pero sin ser al mismo tiempo objeto alguno, [procuran poner al descubierto] aquello que se presenta como

ausencia y lleva lo visible a su visibilidad. Recelar del lenguaje indirecto conduce a reducir artificialmente la ambigüedad del ser, a abandonarlo en la positividad de un mundo separado.»[10]

Conviene indicar, de pasada, una circunstancia que suele atenuar el entusiasmo suscitado por el lenguaje indirecto que defiende nuestro autor. La extinción de la objetividad, impuesta por la inerradicable presencia de un horizonte soberano, suele dar lugar a una escritura que a veces sorprende por su prolijidad. «En el vaivén de modulaciones, inversiones y equivalencias, de giros metafóricos, paradojas y ambigüedades, se desvanece ante el lector [de Merleau-Ponty] la referencia diáfana que requiere toda lectura crítica y, si su irritación no supera su perplejidad, se siente tentado de proseguir por su cuenta el encaje de las figuraciones y el juego de las medias tintas y las vacilaciones forzadas.»[11] Los partidarios de la formulación penetrante y del *aperçu* clarificador, a pesar de la condena merleau-pontiana, suelen ser indulgentes con el «pensamiento de sobrevuelo» porque valoran su astringencia objetivadora. Y algunas veces se resisten a cultivar un «pensamiento de la no-coincidencia» que parece estar naturalmente aliado con la «familiaridad del ronroneo personal»[12] y con la «alusión de sí mismo a sí mismo».[13]

La «no-coincidencia» impide volver a lo inmediato pero suscita una tergiversadora «distancia de sobrevuelo»

Paralelamente a su rechazo de todo «pensamiento de sobrevuelo», Merleau-Ponty critica la concepción fenomenológica que convierte la prestación constituyente de la conciencia en una primordial herramienta analítica. Le reprocha su insistencia en pensar la realidad como un problema egológico, así como su obsesión por justificar con ayuda del sujeto una distanciación que «sobrevuela» las cosas. Así se desmarca nuestro autor con vehemencia, no sólo del legado de Husserl, sino sobre todo de la directiva agustiniana *in te redi, in interiore homine habitat veritas.* A este célebre imperativo replica Merleau-Ponty: «La verdad no "habita" únicamente el "hombre interior", o mejor dicho: no hay hombre interior alguno, el hombre está en el mundo, y es en el mundo donde el hombre se conoce a sí mismo.»[14]

A una realidad que tradicionalmente ha sido considerada accesible por medio de la interioridad o de la exterioridad puras, Merleau-Ponty contrapone una concepción ciertamente novedosa. Su intraontología caracteriza esta inédita «realidad» por medio de la «indivisión»,[15] la «promiscuidad»[16] y, como hemos indicado repetidamente, con ayuda de «la intrusión, inherencia o inserción recíprocas *(empiètement)*». Esta realidad «bruta» o «salvaje»,[17] en consecuencia, sólo es accesible a través del «contacto», la «adhesión», el «vínculo», la «pertenencia» y el «entrelazamiento». Expresado en otros términos: a una realidad interpretada como pura positividad, y como tal situada necesariamente a una distancia infinita o a una proximidad absoluta, opone Merleau-Ponty una realidad que es inmune tanto al «sobrevuelo» objetivador como a la «fusión intuitiva», puesto que la misma distancia que nos separa de ella es también el vínculo que la une a nosotros. «La segregación del "adentro" y del "afuera"»,[18] insiste nuestro autor, nunca puede darse por realizada. Se trata por tanto de una realidad que en modo alguno está cerrada sobre sí misma, con lo cual la relación que mantenemos con ella no puede sernos imputada a nosotros. De hecho debe ser atribuida a la propia realidad: no es impropio afirmar, discrepando del pensamiento moderno, que el vínculo humano con la realidad forma parte de la realidad misma. Pertenecemos a ella aun cuando no nos sea posible identificarnos con ella.

El candidato a substituir el «pensamiento de sobrevuelo», por consiguiente, no es un repristinado proyecto de «fusión intuitiva» con la realidad. Al contrario: como ya ha sido referido, Merleau-Ponty propone la experiencia «interrogativa» del ser preobjetivo, convertida en una finalidad preponderante para toda filosofía digna de este nombre. Este innovador modelo de pensamiento sólo puede aspirar a una «coincidencia desde lejos»[19] y en definitiva ha de fundamentarse en una «disensión» o *écart*. Por tanto deberá considerar la opacidad como la promesa de un vínculo y no como la amenaza de un obstáculo. Sólo mediante esta reorientación, afirma Merleau-Ponty, podrá ser preservada la transcendencia de la realidad. En otras palabras: para que la «estructura de horizonte» de las cosas deje de parecer un obstáculo cognitivo y pueda ser aprehendida por un pensamiento reconciliado con la «no-coincidencia», es preciso re-

habilitar filosóficamente la opacidad. Podemos constatar que el soberano «horizonte» merleau-pontiano aporta una permanente inmunización contra todas las aproximaciones abierta o subrepticiamente positivas. Una realidad que en modo alguno está cerrada sobre sí misma, por efecto de la transcendencia envuelve nuestros propios esfuerzos por abrirnos a ella. Así sobreviene la «intrusión *(empiètement)* recíproca» sobre cuya hegemonía ontológica Merleau-Ponty nunca dejó de insistir.

Como habrá observado el lector, en el proyecto indagador que Merleau-Ponty contrapone al «pensamiento de sobrevuelo», el encumbramiento de la «disensión», la predilección por la «coincidencia desde lejos», y la convicción de que las cosas son para nosotros «constitutivamente lejanas», coexisten con el imperativo de un «contacto» a ultranza, descrito también como «adhesión», «intimidad», «vínculo», «pertenencia» y «promiscuidad». La razón de esta paradoja es el insuperable polimorfismo tanto de la experiencia como de la realidad. Veamos a continuación con cierto pormenor esta decisiva circunstancia.

Por un lado, la concepción merleau-pontiana de la experiencia acentúa el aspecto que nuestro autor describe como su «inagotable riqueza»,[20] correlativa de la «profundidad insondable» que atribuye a las cosas y que responde a la convicción según la cual «en la percepción, el *como* prevalece en cierto modo sobre el *que*», o lo que viene a ser lo mismo: «siempre se percibe más de lo que viene dado en la percepción».[21] En diversos lugares de su obra, efectivamente, nuestro autor enaltece la expansión que hace desplegar las cosas en el interior de sí mismas. «Si el visible significa tanto para mí, si goza ante mí de un prestigio absoluto, es a causa de este inmenso contenido latente de pasado, de futuro y de lejanía, al cual anuncia y oculta al mismo tiempo.»[22] Por otra parte, es una constante en el pensamiento de Merleau-Ponty la referencia a los aspectos irreparablemente deficitarios de la realidad. Glosando esta constitutiva carencia, señala asiduamente que el lenguaje nunca es transparente, que la expresión jamás coincide con aquello que el lenguaje realmente dice, que la percepción nunca llega a ser completa, y que el sentido nunca parece concluyente. Y condensa este desolado diagnóstico global afirmando que «la abertura perceptiva al mundo consiste

más en desposesión que en posesión».[23] Como especificaremos en los capítulos finales de la presente obra, una constatación que de antemano parece un contrasentido (las cosas poseen una profundidad insondable *pero* la realidad parece insuperablemente carencial) acabará por convertirse en el paradójico principio de la intraontología merleau-pontiana (las cosas poseen una profundidad insondable *porque* la realidad es insuperablemente carencial).

La «constitutiva lejanía» de las cosas y su carácter «esencialmente incompleto»

Paralelamente a la paradoja que acabamos de describir, también expone Merleau-Ponty una interesante actitud ambivalente sobre el género de experiencia que con mayor propiedad puede ser calificado de «originario». Afirma por un lado que sólo las múltiples variedades del *Ineinander* (son ya familiares para el lector: inserción o inherencia o cabalgamiento recíprocos, complicidad universal, promiscuidad ascendida a reversibilidad) conforman la auténtica «originariedad». Merleau-Ponty lleva esta entronización del *Ineinander* al extremo de proponer como tarea filosófica preponderante el estudio de sus modalidades. «El dominio inalienable de la filosofía es este círculo, este nudo, el vínculo de *Ineinander* que uno mismo mantiene con las cosas, como yo lo mantengo con los demás, y al igual que el visible lo mantiene con el invisible: la animación del ser a cargo de la nada, y de la nada a cargo del ser.»[24]

Por lo pronto nuestro autor insiste en la más accesible de todas las modalidades del *Ineinander.* Como detallaremos en otro lugar de esta obra, tanto el pensamiento como la percepción tienen lugar *en* las cosas. O sea que «pensar», lo mismo que «percibir», significa para Merleau-Ponty, a fin de cuentas, *re*instalarse en la visión. Lo cual no quiere decir que las cosas se presentan ante el pensamiento o ante la percepción con la identidad que correspondería a una presencia objetivada. Más bien ocurre lo contrario, ya que las cosas sólo son realmente pensadas o percibidas en la medida que permanecen sometidas a un horizonte soberano. Las cosas son *para*

nosotros, por tanto, *constitutivamente* «lejanas», residiendo en tal «alejamiento» la más convincente justificación de la «no-coincidencia» universal.

A la vista de estas consideraciones, es razonable que Merleau-Ponty proponga un programa filosófico contrario al «sobrevuelo» pero que paradójicamente favorece un «pensamiento de la disensión y del horizonte», pues está decidido a transformar en «ausencia» todo conato de «proximidad» o de «inmediatez» *directas.* Conviene indicar de pasada que el propio Merleau-Ponty, llevado de su prodigalidad descriptiva, designa también este pensamiento como «filosofía de la aprehensión indirecta»,[25] «filosofía del estallido *(éclatement)*»,[26] «filosofía de la diferenciación»,[27] «filosofía de la lejanía *(des lointains)*»,[28] «filosofía del horizonte»,[29] y «filosofía de la desposesión».[30] Sobre el rango hegemónico asignado a la «ausencia», en todo caso, nuestro autor nunca dejó de ser explícito. «Es preciso restituir a lo percibido su aspecto alusivo y discontinuo. En modo alguno el contacto agota la cosa. La cosa es presencia, pero también es ausencia.»[31]

De ahí la necesidad, expresada con insistencia por Merleau-Ponty, de una «filosofía indirecta, filosofía no-positiva, filosofía no-objetiva».[32] Este múltiple repudio de la objetividad, la positividad y la inmediatez *directa,* es todavía más comprensible si se tiene en cuenta que, en la intraontología merleau-pontiana, la realidad originaria se manifiesta como «desdoblada interiormente».[33] O sea que aparece «surcada por una mediación insuperable *(indépassable)* que impide toda expresión directa». En tal caso, y como consecuencia de este carácter elusivo, «sólo es posible reencontrarse con el ser a través de las relaciones ónticas que sobrevienen inicialmente en el orden oblicuo de la apariencia.»[34] Por consiguiente, si la realidad originaria emerge de antemano como intrínsecamente articulada, nunca será accesible por medio de un proceso inmediato e instantáneo, y se substraerá indefinidamente a toda tentativa de aprehensión directa.

(El referido «desdoblamiento interior» de la realidad originaria, uno de los temas centrales de la intraontología, no fue ajeno al recelo expresado por Merleau-Ponty ante el pensamiento de Heidegger. Le atribuye la convicción de que la presencia originaria e inmediata de las «cosas mismas» es accesible sin res-

quicio alguno, por lo que califica despectivamente de «directa» la ontología heideggeriana. No olvidemos que, al parecer de Merleau-Ponty, «nunca se accede a la cosa misma», ya que «la transcendencia de la cosa obliga a admitir que sólo es plenitud en la medida que es inagotable».[35] Únicamente el «horizonte», en otras palabras, completa de verdad las «cosas». Desde luego esta culminación es cognitivamente inútil cuando no se comparte el optimismo de Merleau-Ponty. Ya que una «plenitud» sometida a un horizonte tiránico e invencible debe acatar un destino de «no-coincidencia» que nunca podrá ser transgredido y que condena al fracaso los intentos de expresarla.)

Los problemas en torno al origen y a lo originario cuando se pretende obtenerlos con total inmediatez

Conviene ahora que nos adentremos en el repudio merleau-pontiano de la inmediatez o, si se quiere, en la concomitante «lejanía de las cosas», tal como han sido esbozados en los párrafos precedentes. Para ello será preciso examinar en detalle la pertinaz alianza de Merleau-Ponty con «la poderosa semántica de lo primordial, que incansablemente combina los prestigios de lo originario (transcendental) y del origen (empírico)»,[36] la cual es puesta de relieve por la recurrente aparición de expresiones como «volver o retornar a», «reanudar con», «recuperar», «llevar a la luz» o «poner al descubierto» entidades tales como la «experiencia inmediata», «natural», «originaria», «perceptiva», «vivida realmente» o «directamente», o incluso «vivida sin más», o bien la «vivencia inmediata *(le vécu immédiat)*», «concreta», «empírica», «natural», «originaria», «real» o «directa» (desde luego acompañadas de buen número de perfilaciones como «conciencia inmediata», «núcleo vivido en toda experiencia», «mundo vivido sobre el trasfondo del mundo objetivo», «suelo fundamentador de la experiencia vivida» o incluso «estrato de experiencia viva»[37] y «experiencia en estado naciente, antes de su objetivación»[38]). Vale la pena subrayar que esta insistencia en el esplendor de lo primordial no sufrió variación alguna a lo largo de la obra merleau-pontiana. Si el prefacio a la *Fenomenología de la percepción* definía la fenomenología

como «una manera o estilo» dirigidos a «reencontrar esta presencia efectiva de sí mismo ante sí mismo» que antecede a sus expresiones, a intentar «una descripción directa de nuestra experiencia tal como es», a buscar «un protocolo del mundo vivido» o a «reanudar en contacto ingenuo con el mundo», *El visible* conmina a restituir «mi vínculo natal como percipiente con aquello que percibo», a expresar «nuestro contacto mudo con las cosas, cuando todavía no son cosas que han sido dichas», o a «instalarse en experiencias que todavía no han sido trabajadas».[39]

La vehemencia y la asiduidad de la regresión arqueológica propugnada por Merleau-Ponty, de todas maneras, no debiera apartar nuestra atención del problema de fondo en torno a las categorías de «lo originario» (actual) y del «origen» (inicial), así como de la eventual «inmediatez» a veces asignada a ambos. Como ya ha sido indicado, la propia meditación merleau-pontiana es por lo pronto un testimonio fehaciente de que *en modo alguno es posible acceder inmediatamente a la inmediatez,* sea ésta de orden empírico o transcendental, de manera que toda aproximación tanto a lo originario como al origen debe ser necesariamente indirecta. Incluso la que parece más inmediata entre todas las primordialidades imaginables, o sea lo originario-transcendental (con cuya supuesta inmediatez el origen empírico no puede rivalizar) le parece a Merleau-Ponty que se substrae a una captación inmediata y directa, de modo que, en su opinión, el intuicionismo es imposible. La descripción directa de la «vivencia ingenua», en sus escritos, es siempre el resultado de una indagación *negativa* dedicada a analizar los prejuicios que la ocultan. O sea que para esclarecer la «fe perceptiva», paradójicamente, se hace indispensable examinar las tentativas filosóficas que han pretendido disipar su obscuridad. Convencido de que el fenómeno de la percepción no puede ser abordado directamente y en sí mismo, Merleau-Ponty establece su posición impugnando las teorías concurrentes. Con lo cual su discurso se vuelve «enteramente "secundario", pues proviene de una reflexión acerca de los discursos tradicionales, y parece alimentarse de los mismos discursos que critica».[40] Entre éstos, como es notorio, ocupa el pensamiento reflexivo un lugar eminente, pues defiende «la complicidad de lo originario y lo inmediato» al afirmar «que aquello sobre lo que se reflexiona es idéntico a aquello que se substrae a la reflexión, en un originario

que se da inmediatamente a otra facultad, más valiosa y más profunda».[41] En este mismo orden de cosas puede afirmarse que «la intuición de las esencias es una filosofía de lo originario, pues se basa en el postulado, que comparte con las filosofías de lo inmediato, de que el comienzo y el fin coinciden».[42]

Las reservas de Merleau-Ponty ante la posibilidad de captar directamente lo originario aparecen plenamente plausibles si se recuerda que el pensamiento fenomenológico, en realidad, nunca consistió en un simple retorno a la experiencia de la conciencia inmediata. Siempre entendió que volver a la experiencia perceptiva natural y fundamental, soporte transcendental tanto de la conciencia tética como del análisis reflexivo y de las construcciones de la ciencia, presuponía una manera de pensar innovadora. «Es una equivocación suponer que la vida nos ofrece ya hecha la filosofía de la percepción.»[43] A este respecto es preciso no olvidar que los «fenómenos» en sentido fenomenológico, por lo pronto, en modo alguno nos son simplemente dados (toda manifestación es de índole derivada y oblicua), y que aun cuando la exigencia de volver al origen es rigurosamente fenomenológica, lo originario (la automostración fenoménica como estrato primigenio de la experiencia) sólo puede ser alcanzado o rememorado después de una labor prolongada y difícil que excluye las aproximciones instantáneas e intuitivas. El malentendido según el cual las filosofías de inspiración fenomenológica proponian el retorno a las vivencias inmediatas de la conciencia ingenua, presuponiendo que la experiencia fenomenológica de la percepción coincide con la experiencia bruta del sentido común, ha solido entorpecer la comprensión del legado husserliano.

En el caso de Merleau-Ponty, este prejuicio ha hecho creer a numerosos lectores que acceder a la experiencia descrita en sus obras no requiere esfuerzo analítico o reflexivo alguno. Les ha llevado a pensar que solamente las preconcepciones de orden cultural y por tanto contingente impiden un acceso inmediato, directo y espontáneo a dicha experiencia. Lo cierto es, sin embargo, que la realidad es muy otra, y que «la experiencia perceptiva en tanto que experiencia natural es, por principio, ciega con respecto a sí misma».[44] Es característico de la experiencia perceptiva que se olvide de sí misma en aras de la fascinación que siente por su objeto, por lo que acceder al verdadero sentido de tal experiencia presupone que un desempeño

negativo nos libere de los esquemas interpretativos que suele poner en práctica el pensamiento natural. Sólo se podrá acceder a la «experiencia originaria» en el sentido que la fenomenología la entiende, si se analizan pormenorizadamente los prejuicios que encubren su verdadera naturaleza.

Sobre todo en la última etapa meditativa merleau-pontiana aparece satisfactoriamente esclarecida esta problemática en torno al origen y a lo originario. Entendió entonces nuestro autor que la experiencia verdaderamente originaria es aquélla en la que sujeto y objeto todavía no se encuentran confrontados. Afirmó que, en realidad, ni lo originario ni lo inmediato pueden ser obtenidos o recuperados porque de hecho, a causa de la universal no-coincidencia, y como ha sido ya señalado, «originariamente» no consisten más que en su propia carencia. Esto quiere decir que la escueta ausencia de inmediatez y de originariead es todo cuanto hay de verdaderamente «originario». No es exagerado afirmar que, en este orden de cosas, todo cuanto es posible aprehender «es una desposesión»,[45] y que de modo concomitante el surgimiento del ser «vuelve a comenzar a cada instante».[46] Lo originario, en consecuencia, «es por principio inaccesible»,[47] y por tanto no nos es posible escapar a la inacabable tarea de un perpetuo recomenzar. Podemos concluir con Vincent Peillon, por consiguiente, que Merleau-Ponty propone en último término substituir «la problemática en torno a lo originario y lo inmediato», la cual considera destinada al fracaso por estar siempre grávida de la coincidencia de principio y fin (postulado que suelen compartir las «filosofías de lo inmediato»), por «la problemática del origen y del comienzo siempre renovado».[48]

La realidad primigenia nunca es en sí misma inmediata: sólo la desposesión originaria puede ser aprehendida

La dramática reorientación que acabamos de referir puede ser justificada, por lo pronto, atendiendo a la convicción merleau-pontiana, ya referida en una sección anterior, sobre el carácter esencial y estructuralmente «incompleto» de las «cosas mismas», a su vez resultado del «desdoblamiento interior» de la realidad originaria. Obligado a reconocer que toda tentativa por acceder

a las «cosas mismas» tiene que recomenzar incesantemente, renuncia Merleau-Ponty al ideal de una coincidencia pura y originaria, o sea que abandona la ilusión de «una inmediación que sin el lenguaje sería perfecta».[49] De este modo revisa una convicción fundamental de la fenomenología, puesto que *la «disensión» y la «ausencia» emergen ahora como paradójicas vías de acceso «originarias» a las «cosas mismas»*. Se trata solamente de una revisión, porque este replanteamiento, a pesar de las apariencias, preserva cierta fidelidad tanto a la tradición fenomenológica como al pensamiento transcendental. No solamente la aspiración a la originariedad es mantenida a pesar de todo: bien miradas las cosas, con el compromiso de profundizar «en el tema del originario, la fenomenología pretende reencontrar la verdad del tema transcendental».[50]

Las consecuencias ontológicas de la «soberanía del horizonte», como ya ha sido indicado, son todavía más importantes que esta reorientación epistemológica. El talante necesariamente sucesivo y temporal de todo proceso perceptivo, según la intraontología merleau-pontiana es compartido por la propia realidad aprehendida. En otras palabras: el inacabamiento y la sucesividad que, de buen grado o de mala gana, suelen constatar los fenomenólogos cuando analizan la percepción, en opinión de Merleau-Ponty deben ser imputados a la estructura originaria de las «cosas mismas». Con ello queda definitivamente especificado el estatuto ontológico de la realidad que emerge ante la mirada fenomenológica. En consecuencia, *todo posible acceso directo e inmediato a la realidad originaria debe ser excluido.*

La realidad originaria no puede ser aprehendida directa e inmediatamente porque en cierto modo, como ya ha sido señalado, está «privada de sí misma». Incluso puede decirse que se encuentra «originariamente perdida» por la simple razón de que la «no-coincidencia» es originaria, o si se quiere, porque lo originario *no* es en sí mismo inmediato, una constatación bien poco fenomenológica. Ya hemos indicado que el pensamiento de Merleau-Ponty ha sido interpretado como una estricta invitación a «exhumar» un primordial estrato perceptivo que yace oculto bajo los sedimentos que ha ido depositando la actividad objetivadora. Sin embargo, conviene recordar su reticencia cuando tal «exhumación» pretende restituir «una inmediatez quimé-

rica y a la cual nadie ha visto jamás».[51] Nuestro autor se refería a este fundamental estado de cosas, cuando indicó que sólo es posible aprehender realmente la «desposesión»[52] *originaria*, significando este adjetivo que *ninguna posesión la puede anteceder.*

Por esta causa «la filosofía ha de acompañar la "no-coincidencia" de lo originario, este estallido *(éclatement)*, esta diferenciación»,[53] y debe tomar buena nota de que «la metafísica se ha quedado en mera coincidencia» por haber olvidado «el pensamiento de la lejanía *(la pensée des lointains)*, [o sea] el pensamiento del horizonte».[54] Siempre teniendo en cuenta que la realidad originaria «estalla» o, si se quiere, «surge inmotivadamente»,[55] en el sentido de que se produce en ella una eclosión incesante e indefinidamente reiniciada. Este estado de cosas, desde luego, es diametralmente contrario a un encadenamiento de acontecimientos sucesivos precedido por un instante inaugural u orientado a un *telos*. O sea que la génesis intraontológica, lejos de suceder de una vez por todas, vuelve a empezar a cada instante. «Desde mi punto de vista, no existe ya la cuestión de los orígenes, ni la de los límites, ni la de las series de acontecimientos que conducen a una causa primera, [sino que sólo existe] un único estallido *(éclatement)* del ser que no se acaba nunca.»[56]

Las consideraciones que preceden pueden ser compendiadas insistiendo en que Merleau-Ponty, por lo pronto, advirtió en su intraontología el carácter estructuralmente «incompleto» de las «cosas mismas». Constató recurrentemente que las cosas, lo mismo que las ideas, en realidad son siempre «más que aquello que son», ya que, como se diría en el lenguaje de la música, suscitan sus correspondientes «armónicos», y que del mismo modo «nunca son del todo aquello que son». (La insistencia de nuestro autor en tales evidencias le convierte en un temible contrincante para el positivismo y el pensamiento analítico.) Y por haber estado atento a esta circunstancia, Merleau-Ponty pudo afirmar asimismo la imposibilidad de acceder inmediatamente a realidad originaria alguna. De este modo planteó una intraontología que extrae todas las consecuencias posibles de su propia resistencia a secundar cualquier «sobrevuelo» que pretenda unificar y objetivar la realidad.

Esta intraontología se fundamenta en la ausencia que es intrínseca a toda presencia, y en vez de inspirarse en las discri-

minaciones y las oposiciones del pensamiento tradicional, invoca la reversibilidad y el entrecruzamiento generalizados. Rechazando con igual acritud el realismo y el intelectualismo, en su pensamiento ontológico concibe Merleau-Ponty el «mismo» como «el otro del otro», y la «identidad» como «diferencia de diferencia»,[57] con lo cual está en condiciones de concebir el ser como «explosión, no-coincidencia, diferenciación».[58] El «secreto del ser», en otras palabras, no es otro que «la identidad de la salida de sí mismo y de la entrada en sí mismo, de la experiencia íntimamente vivida y de la distancia».[59] Esta «doble referencia», por otra parte, es concomitante con la convicción crucial de Merleau-Ponty, explicada aquí buen número de veces: toda coincidencia es solamente parcial, y la presencia es originariamente «disensión» o *écart*.

La «extraña distancia»[60] que separa al sujeto de sí mismo, y que aleja a toda cosa de su propia identidad, por consiguiente, ha de ser el tema central de la intraontología merleau-pontiana. Esta preeminencia se debe a que en la disensión o *écart* y en la no-coincidencia, al parecer de Merleau-Ponty, reside la posibilidad misma de la experiencia. No sólo porque en la disensión tanto *esse* como *percipi* obtienen su identidad por co-pertenencia, sino sobre todo porque facilita una «abertura a la cosa misma», o formulado en términos negativos: de no sobrevenir la disensión, la experiencia «se vería reducida a cero».[61] De nuevo debemos insistir en que la disensión o *écart* no es una situación de hecho que la experiencia pueda superar por sus propios medios (lo mismo sucede, desde luego, con el «horizonte» soberano que siempre retrocede). Se trata de una disensión «de principio», designada también por Merleau-Ponty como «no-coincidencia privativa» o «coincidencia alejada», y a la cual ninguna experiencia es capaz de eliminar, porque en cierto modo existe gracias al propio *écart*.

El ámbito sensible posee una dimensión originaria patente en la vinculación de presencia y ausencia

A medida que profundizaba en su pensamiento, desmarcándose de la ortodoxia husserliana, con una fascinación creciente

Merleau-Ponty advirtió en la sensibilidad una primordial dimensión intraontológica. Consiste en la «apertura» que se manifiesta en cada fenómeno particular, ontológicamente concebido como un entrecruzamiento de presencia y de ausencia, y por tanto testimonio originario de la ausencia que es intrínseca a toda presencia. Recordemos que para la fenomenología ortodoxa, «ser» equivalía a «tener sentido», y que el sentido lo procuraban las prestaciones constituyentes de la conciencia. A la «operación de donar sentido» o *Sinngebung* le correspondía por tanto un rango preponderante. Ahora bien: ninguna de estas convicciones es preservada por Merleau-Ponty. Como referiremos detalladamente al final de esta obra, entiende «el ser» como «la relación quiasmática *[scil:* el entrecruzamiento] del visible y del invisible». En otros términos: el ser es aquello que se presenta en todo visible sin ser él mismo visible por principio, con lo cual sólo «negativamente» puede la conciencia acceder a él. Al enfrentarnos con «un vínculo entre el visible y el invisible [que es] semejante al que Heidegger establece entre lo "pensado" y lo "impensado"», efectivamente, se hace preciso concebir el «invisible» como «esta "otra dimensión" que se presenta negativamente en el visible, y que sólo puede ser comprendida como la *Verborgenheit* [la ocultación] o como la latencia del Ser gracias a la cual existen los entes».[62]

O sea que el ámbito de lo sensible está configurado como una relación tan íntima de presencia y de ausencia que, de hecho, consiste en el enraizamiento y en el entrecruzamiento recíprocos de cada una *en* y *con* la otra. En la perspectiva intraontológica, desde luego, no puede ser ya más acusada la distancia entre Merleau-Ponty y Husserl. Prosiguiendo una meditación independiente, nuestro autor afirma que «las "negatidades *(negatités)*" cuentan también en el mundo sensible, que sin lugar a dudas es la realidad universal».[63] Esta irrupción de una «nada inasible» (las «negatidades» mencionadas por Merleau-Ponty) es todavía más patente a un nivel puramente fenoménico.

Siempre contrariando la correspondiente concepción husserliana, nuestro autor afirma que el fenómeno, ortodoxamente entendido como una presencia que en sí misma y por sí misma efectúa su propia donación, en realidad ni coincide consigo mismo ni mucho menos coincide con la correspondiente intención: «la presencia no es coincidencia con lo vivido porque el presente visible nunca existe sin su trasfondo de invisible».[64]

Ocurre exactamente lo contrario: todo fenómeno, precisamente a causa de su no-coincidencia consigo mismo, está en cierto modo «abierto» a los demás fenómenos (como toda presencia lo está a las demás presencias). Incluso podría decirse que todo fenómeno «se excede a sí mismo» en dirección a un «invisible». Sólo en el caso de que éste fuera aprehendido (una hipótesis que por principio no se puede materializar, pues Merleau-Ponty insiste en que toda presencia está abierta por sí misma a todas las ausencias) accedería el fenómeno a su realización definitiva. Sólo entonces consistiría en la autodonación o automostración que Husserl convirtió en axioma.

Como compendio de las precedentes consideraciones sobre la dimensión originaria del ámbito sensible, es preciso insistir en que no solamente lo originario nunca es inmediato, sino que tampoco es directamente accesible. Esta es sin duda la paradoja más profunda entre todas las que acompañan a la intraontología merleau-pontiana. Desde luego defiende la prevalencia de algo más que la complicidad o la promiscuidad universales. Postula la dimensión originaria del *Ineinander* o intromisión recíproca de todo con todo, *pero* niega al mismo tiempo que sea inmediatamente aprehensible. El carácter no inmediatamente accesible del entrecruzamiento universal, esencial noción que vertebra el pensamiento de Merleau-Ponty, es cuanto puede ser presentado en calidad de «experiencia originaria».

Recuperar la coexistencia prehumana con las cosas nos obliga a relativizar nuestra capacidad tética

No puede existir «inmediatez quimérica» alguna, concluye Merleau-Ponty, invocando el fehaciente testimonio de que «nadie la ha visto jamás».[65] Y señala a este respecto que incluso la «fe perceptiva» exige compromiso, militancia, consentimiento y complicidad. Sin un proyecto en dirección al mundo, desde luego, no puede haber «fe perceptiva» alguna. El mismo Merleau-Ponty que no acepta la presunta ultimidad de los procesos constituyentes de la conciencia, insiste en que el mundo percibido no podría sobrevenir sin una previa disposición activa del percipiente. Precisamente su compromiso con la «palabra ha-

blante», como vamos a referir en capítulos sucesivos, ejemplifica esta necesidad de militancia activa, así como la consiguiente exigencia de una actividad innovadora. Por tanto cabe calificar de impertinentes las interpretaciones del pensamiento merleau-pontiano posterior a la *Fenomenología de la percepción* que le atribuyen una intención predominantemente «exhumatoria», como si lo originario fuera inmediatamente accesible en sí mismo, y como si las propuestas «arqueológicas» de nuestro filósofo tuvieran por objeto llevar a la luz algo que *ya* existe, aun cuando soterrado y oculto, en forma de una rotunda positividad.

La «reconquista» merleau-pontiana de los estratos originarios de la experiencia, y el desvelamiento del «ser salvaje» en el tramo intraontológico de su pensamiento, permítasenos insistir en ello, nada tiene que ver con una filosofía de las «vivencias» o *Erlebnisse,* con el «pensamiento de lo inmediato», con la nostalgia puramente «arqueológica» por el ámbito de lo prerreflexivo, o con la ambición de «exhumar» una realidad «enterrada» o «sumergida» que sería anterior a toda elaboración cultural. Para Merleau-Ponty toda realidad primigenia debe ser pensada en los mismos términos que orientan su sobrevenimiento. Los estratos más «primitivos» de la experiencia anteceden a toda categorización, y por tanto carece de sentido la pretensión de fundamentar en ellos una concepción del lenguaje y del pensamiento. En otras palabras: aun cuando la auténtica vocación de la fenomenología, al parecer de nuestro filósofo, es «acceder al sentido del mundo y de la historia», desde luego entendiendo que éste debe ser aprehendido «en estado naciente», o sea en la primordialidad de su primer surgimiento, ello no significa que esta práctica *no* deba ser siempre inaugural o principiante, debiéndose concebir a sí misma como una perpetua iniciación, y exigiendo por consiguiente un constante replanteamiento.

Es patente en este contexto, desde luego, el interés merleau-pontiano por una actitud que suele acompañar a la creación artística, y que consiste en «reconocer que [ésta] nunca posee completamente su objeto, y sólo puede comprenderlo por medio de una verdadera creación».[66] Según Merleau-Ponty, esta actitud pro-artística nos permite «la realización objetiva de un contacto con el mundo *que no puede ser objetivado*».[67] El único requisito que impone esta lucidez antiposesiva, por otra parte, es aceptar sin reservas nuestra condición pasiva: «El filósofo

intenta eliminar la capacidad tética *(la puissance posante)* que encuentra en sí mismo, para acceder así al verdadero sentido de la producción natural, y alcanzar el dominio más profundo de la coexistencia de las cosas que, por ser prehumano, antecede a la inspección por el conocimiento».[68] La connotación «exhumatoria» que parece insinuar esta frase, de todos modos, no debiera desconcertar al lector. La no-inmediatez de lo originario no ofrece dudas para la intraontología de Merleau-Ponty, quien prodigó los testimonios de esta convicción. Uno de los más notorios es el siguiente: «El orden de lo preobjetivo no es primero, porque solamente se consolida, y comienza a existir realmente, cuando culmina *(en s'acomplissant)* en la instauración de la objetividad lógica».[69]

Para cerrar este capítulo es oportuno constatar que, a lo largo de nuestra exposición, ha ido perdiendo importancia que nuestro autor se haya emancipado irreversiblemente de Husserl. Los efectos de la no-coincidencia se dejan sentir por doquier en la obra de Merleau-Ponty, concertados con las consecuencias del «horizonte» soberano. Al fin y al cabo «"horizonte" es sinónimo de transcendencia pura, sin máscara óntica»,[70] y precisamente esta estilizada transcendencia coincide, como vamos a tener ocasión de referir en su momento, con «el invisible» que ha sido mencionado en párrafos precedentes.[71] Recapitulando estas constataciones sobre el «horizonte» soberano y la promesa de «invisibilidad» que entraña, y anticipando los aspectos de la intraontología merleau-pontiana que los capítulos finales de la presente obra irán desgranando, podemos ya indicar en esbozo que el «horizonte en general» es el «invisible», que el «invisible» es propiamente el «Ser» («en Merleau-Ponty el Ser es sinónimo de la invisibilidad»),[72] y que la célebre noción merleau-pontiana de «carne», o sea el continuo nacimiento del «invisible» en el seno del «visible», es el común denominador y la matriz operativa de todas las reversibilidades que inervan el horizonte, el «invisible», el Ser.

5

UNA CONCEPCIÓN HISTORIOGRÁFICA FILOPERCEPTIVA QUE REPLANTEA LA TRADICIÓN DEL PENSAMIENTO

La noción de «pensamiento de la no-coincidencia» también resulta esclarecida por las ideas de Merleau-Ponty sobre la historiografía del pensamiento. En esencia mantiene nuestro autor que las doctrinas filosóficas, desde las de origen más remoto hasta las que han surgido en tiempos más recientes, se substraen siempre a toda coincidencia, sea ésta de orden discursivo o intuitivo, hermenéutico o crítico, proyectivo o constitutivo, arcaicista o reconstruccionista, inmanente o contextual. Esta imposible posesión de cuanto ha sido pensado a lo largo del tiempo, paradójicamente, explica el poder del pasado sobre el pensamiento: el obscuro *dictum* husserliano «tradición es olvido del origen» quiere decir exactamente que «la tradición es un vínculo con un origen que no es tenido en cuenta por el presente, pero que opera en nosotros y nos hace progresar, *precisamente porque el pensamiento no lo posee*».[1] En terminos generales distinguen a todo discurso filosófico, según Merleau-Ponty, tanto el hecho de no coincidir consigo mismo (la verdad de una filosofía, como va a ser referido en detalle, es una «intención» paradójica que desborda toda positividad), como la resistencia que opone a toda aproximación que se proponga coincidir con él. Por esta causa exige ser aprehendido de un modo absolutamente irreductible a las prácticas historiográficas actualmente vigentes.[2] De manera que el historiador de la filosofía, afirma Merleau-Ponty retomando un término de Husserl, no tiene más opción que abordar las doctrinas del pasado con ayuda de la «inherencia *(empiètement)* intencional».

Por lo pronto este imperativo indica que el historiador del pensamiento debe renunciar a representarlo objetivamente. Lo cual no significa que tenga derecho alguno a apropiárselo subjetivamente, ya que por encima de todo debe eludir el dilema convencional entre imparcialidad y subjetivismo. O sea que el historiador debe evitar, por un lado, el adecuacionismo que se limita a «representar» el pensamiento indagado, reduciéndolo a aquello que positiva y expresamente afirmó. Y por otro lado ha de rehuir el impresionismo que transforma el pensamiento tradicional en un mero pretexto expresivo, colocando el goce estético en el lugar que debe ocupar la justificación racional. Para escapar a esta disyuntiva, al parecer de Merleau-Ponty, el único recurso del historiador de la filosofía consiste en «pensar de nuevo» las doctrinas del pasado, siempre en el bien entendido que debe hacerlo, como nuestro autor afirmó repetidamente, «por medio de las propias doctrinas que investiga».

En el presente capítulo vamos a referir en detalle esta innovadora concepción historiográfica. Sobre todo no olvidaremos que esta desconcertante óptica, además de suscitar una teoría de la tradición filosófica, entiende que la historiografía de la filosofía es inseparable de la filosofía misma. Su centro de gravedad, en la terminología de Merleau-Ponty, es la «sombra (*ombre*)» que forman los temas virtuales o subrepticios, nunca pensados y por tanto «invisibles», que están asociados a todas y cada una de las doctrinas filosóficas que se han sucedido en el tiempo. Por consiguiente se trata del elusivo acompañante de toda filosofía que, como vamos a ver a continuación, es designado por Heidegger como «el in-pensado (*das Ungedachte*)» de todo pensamiento.

Pensar de nuevo la filosofía del pasado buscando en ella un pensamiento «posible»

En realidad Merleau-Ponty combate tres acreditadas metodologías historiográficas: el sistematismo integrador, el positivismo nivelador, y el intuicionismo coincidente, porque en todas ellas percibe la distorsión producida por el ideal adecuacionista. Estas tres propuestas comparten un punto de vis-

ta: afirman que las filosofías del pasado, en realidad, no tienen ya nada que decirnos. El sistematismo integrador considera que el pensamiento del pasado sólo es digno de atención porque nos ha correspondido el privilegio de acceder a su «sentido verdadero», o sea que podemos expresar mucho más certeramente que los propios autores históricos aquello que éstos en realidad quisieron decir. La integración de todos los presuntos «sentidos verdaderos» da lugar entonces a un sistema de pensamiento que se toma a sí mismo por irrefutable y definitivo. El positivismo nivelador, por su parte, concibe cada doctrina histórica como un conjunto de proposiciones cuyo sentido se halla ya dado positivamente de una vez por todas, y afirma en consecuencia que ya nada queda por investigar. (Para el sistematismo integrador la coincidencia no reside en las doctrinas del pasado sino en el sistema final que las integra. Según el positivismo nivelador, en cambio, el sentido de las filosofías históricas *coincide* con aquello que positivamente afirmaron.) El intuicionismo coincidente, por último, mantiene que el sentido de las doctrinas del pasado, lejos de residir en las proposiciones que éstas mantuvieron, surge del foco intuitivo que caracteriza a cada pensador, cuya fertilidad no puede agotar exégesis alguna.

El punto de partida de la innovadora óptica historiográfica que defiende Merleau-Ponty se inspira en nuestra vida perceptiva. Es notorio que las cosas que percibimos nunca se nos presentan simultáneamente en todos sus aspectos posibles. Cada experiencia perceptiva conlleva unos perfiles potencialmente perceptibles pero que sin embargo se substraen a nuestra percepción efectiva. Y en general todo cuanto vemos incluye una «cara oculta» que escapa a nuestra mirada, pero que podríamos ver si se dieran las circunstancias apropiadas. Desde luego no es implausible transponer a la historia de la filosofía esta constatación fundamental. Todo ocurre como si el pensamiento manifiestamente «pensado» por un autor histórico conllevara siempre un pensamiento «posible». Este pensamiento virtual, ni fue en su momento explícitamente pensado por el autor histórico, ni ha sido pensado más tarde por los estudiosos (es el «in-pensado» al que se refiere Heidegger), pero sin duda podrá ser pensado cuando sobrevengan las condiciones históricas idóneas. Conviene insistir en que se trata de un pensamiento que no fue ni ha

sido jamás *pensado:* no es una referencia a aquello que el autor pensó o que es plausible que pensara, pero que por circunstancias de índole diversa no llegó a expresar. «Si la cosa sentida, percibida, vista *o pensada* equivale a la luz, a la evidencia, a aquello que se muestra, en torno a ella se forma un cierto margen de obscuridad: el horizonte de aquello que actualmente no se muestra, ya que todavía no es percibido, no es visto, *o no es pensado.* Este margen indica el límite entre aquello que ya ahora es evidente, y la posible evidencia futura.»[3]

Debe serle reconocida a Heidegger la introducción de esta innovadora óptica en la historiografia del pensamiento. Ya en su obra pionera *Kant y el problema de la metafísica,* refiriéndose al significado de cuanto es supuestamente «nuevo» en filosofía, y en oposición a cuanto es considerado «antiguo», indica Heidegger que toda «innovación» filosófica, tal como él la entiende, «expresa la voluntad de acceder a los aspectos esenciales de una problemática fundamental, a la cual vuelve con la intención de llevarla a una manifestación todavía más primordial. Volver a una problemática conlleva desvelar en ella unas posibilidades de manifestación que hasta ahora habían permanecido ocultas. Al realizarlas se transforma la problemática, pero en contrapartida queda preservado su auténtico contenido».[4] De todas maneras, el *locus classicus* de la óptica historiográfica que estamos refiriendo es la formulación que el propio Heidegger expuso unos años más tarde: «Cuanto mayor es la auténtica aportación de pensamiento que realiza un pensador (la cual en modo alguno coincide con la extensión y la cantidad de sus escritos), tanto más abundante es el "in-pensado" que la acompaña, es decir, aquello que sólo con la ayuda de sus textos puede llegar hasta nosotros como "todavía-no-pensado-anteriormente". Desde luego, este "in-pensado" *no* consiste en aquello que el pensador desatendió o que simplemente no consiguió dominar, y que posteriormente unos lectores más avisados son capaces de rehacer o completar».[5]

No es extraño que Merleau-Ponty fuera eminentemente receptivo a estas ideas historiográficas de Heidegger. Nuestro autor nunca dejó de interesarse por el dilema metodológico que subyace a toda historiografía filosófica, siempre atenta a no sucumbir frente a uno de los dos peligros que incansablemente la acechan. El historiador del pensamiento, efectivamente, suele

sentirse solicitado por *una historia sin filosofía,* o sea la repetición literal y doxográfica, desde luego impecablemente objetiva, de los textos canónicos, pero al mismo tiempo percibe el atractivo de *una filosofía sin historia,* o sea la velada atribución a los pensadores del pasado de unas ideas que, en realidad, pertenecen al horizonte reflexivo del historiador. Recogiendo las ideas de Heidegger que acabamos de referir, Merleau-Ponty decide hacer frente a ambas tentaciones, y proscribe tanto el confinamiento en la positividad de los textos históricos, como la proyección subrepticia sobre el canon tradicional de unos modos de pensar que le son ajenos. «La filosofía debe saber mantenerse en la línea divisoria que separa la extratextualidad (la proyección de problemáticas extrañas al texto) de la intratextualidad (el historicismo que se limita a restituir el orden propio de un determinado pensamiento).»[6]

De todas maneras es oportuno indicar también que este planteamiento historiográfico, patentemente inspirado en los procesos perceptivos que tanto interesaron a Merleau-Ponty, ha suscitado graves reservas entre los representantes más conservadores de la actual historiografía del pensamiento. Por ejemplo, en alusión a los sugestivos estudios de Merleau-Ponty sobre la pintura de Cézanne, André Robinet reprocha a nuestro autor que en su óptica historiográfica «introduzca en la metodología de la historia de la filosofía una picturalización inspirada en Cézanne», añadiendo con palpable exageración que «esta "cézanización" del texto se equivoca de objeto, de lenguaje, de método y de "estilo"».[7]

Pensar no es poseer *objetos* de pensamiento, es circunscribir un ámbito que jamás ha sido pensado

Corresponde a Merleau-Ponty el mérito de haber transformado las intuiciones de Heidegger en una teoría de la tradición filosófica que, al mismo tiempo, facilita una aproximación inédita a la historiografía del pensamiento. La tarea historiográfica primordial, según nuestro autor, consiste en esclarecer la historicidad específica de la tradición filosófica. En modo alguno una obra de pensamiento puede ser reducida a su existencia

empírica, ya que su rasgo esencial es su persistente aspiración a la verdad. Esta inerradicable voluntad de ser verdadera, a su vez, justifica que una filosofía aparezca históricamente muerta cuando deja de suscitar un pensamiento innovador. Ahora bien: la condición para que una filosofía oriente al pensamiento por derroteros inéditos, paradójicamente, es que *no* haya llegado a pensar de manera concluyente todo cuanto se había propuesto pensar. O sea que una filosofía sólo es realmente digna de este nombre cuando deja de estar confinada a un entramado de tesis y de doctrinas, y puede decirse en propiedad que funciona como una interrogación. «Pensar no es poseer objetos de pensamiento: es circunscribir un ámbito que debe ser pensado, [pero] el cual no pensamos todavía. Así como el mundo percibido descansa en los reflejos, las sombras, los niveles y los horizontes entre las cosas, que [desde luego] no son cosas [pero que] tampoco son nada, puesto que delimitan los posibles márgenes de variación en la misma cosa y en el mismo mundo, de igual modo la obra y el pensamiento de un filósofo consisten en ciertas articulaciones entre las cosas que han sido afirmadas, respecto de las cuales [*scil.:* las articulaciones] no se plantea el dilema entre la interpretación objetiva y la arbitraria, ya que tales articulaciones no son *objetos* de pensamiento, y se las destruye cuando se las somete a la observación analítica o al pensamiento discriminador, como sucede con las sombras y con los reflejos, [de manera que] sólo pensándolas desde el principio (*derechef*) se consigue serles fiel y es posible recuperarlas.»[8]

Si el signo de identidad para toda filosofía es su manifiesta aspiración a la verdad, el historiador no tiene más remedio que hacer frente al escándalo provocado por la coexistencia de múltiples filosofías. Su único recurso, al parecer de Merleau-Ponty, consiste en «mostrar que existe un absoluto, una filosofía que es inmanente a la historia de la filosofía, y que por supuesto no es la condensación de todas las filosofías en una sola, como desde luego no consiste ni en eclecticismo ni en escepticismo. Para lograrlo hay que convertir la filosofía en percepción, y la historia de la filosofía en percepción de la historia.»[9] Sucede, en otras palabras, que la verdad filosófica enlaza unas filosofías con otras y las conmina a comunicar entre sí, de modo parecido a como las diversas percepciones

de una misma realidad se integran unas con otras. «[Si se consigue] mostrar [que] entre las filosofías [existe] una relación perceptiva o de transcendencia, [será posible] una historia vertical, en igualdad de derechos con la historia "objetiva" de la filosofía.»[10] La aproximación al pensamiento ajeno, en otras palabras, conlleva siempre algún tipo de perspectiva, del mismo modo que sólo desde un punto de vista específico es posible percibir un objeto cualquiera. Y al igual que ocurre en la percepción, el interés por la filosofía del pasado obliga a acatar la soberanía de un «horizonte» inalcanzable. De ahí que nunca podamos llegar a comprender una doctrina histórica del mismo modo que su autor la comprendió.

Esta restricción, de todas maneras, lejos de ser una carencia de la comprensión historiográfica, es en realidad la condición que la hace posible. Lo cual significa que la equiparación merleau-pontiana de pensamiento y percepción inmuniza de una vez por todas al historiador contra la tentación relativista. A las filosofías del pasado les ocurre exactamente lo mismo que a las percepciones, y la disparidad de puntos de vista no consigue disipar la presunción de que contemplan una idéntica realidad: «Entre las filosofías hay transcendencia, no quedan reducidas a un nivel único, pero a pesar de todo remiten unas a otras en una perspectiva escalonada, ya que desde luego tratan de la misma realidad. Esto no es relativismo: la "proyección" de un pensamiento sobre otro no impide que, al mismo tiempo, aparezca un "núcleo de realidad".»[11] Por esta causa puede afirmar Merleau-Ponty que todas las filosofías, a pesar de sus manifiestas divergencias, en cierto modo dan acceso a una realidad única. «El movimiento de la historia es del mismo orden que la irrupción del mundo sensible entre nosotros: por todas partes hay sentido, dimensiones, figuras, más allá de lo que cada "conciencia" haya podido producir.»[12]

Este planteamiento perceptivista consigue superar la alternativa, ya esbozada en párrafos anteriores, que tan aciagos efectos ha tenido en la historiografía del pensamiento. Recordemos que un objetivismo positivizante y con pretensiones de coincidencia, habitualmente empeñado en repetir las filosofías del pasado, rivaliza con un impresionismo que arbitrariamente les atribuye unos contenidos más que problemáticos. Ahora bien: una historiografía que quiera ser realmente fértil deberá

liquidar este enfrentamiento, de la misma manera que las teorías sobre la percepción sólo consiguen ser convincentes cuando superan el dilema entre el realismo y el intelectualismo. «El problema de la historia de la filosofía [es que] un pensamiento no consiste en ideas, [sino que] *es la circunscripción de un in-pensado.* Siendo así, ¿qué debemos hacer para restituirlo? Una obra [filosófica] es la articulación que está latente entre las cosas que han sido afirmadas. A causa de esta latencia, la lectura objetiva y la crítica interna son insuficientes. [Queda planteada por tanto una alternativa entre] una historia por contacto, y una historia que puede ser indistintamente escrita "desde fuera" (objetividad) o "desde dentro" (Descartes comentado por Descartes). El "in-pensado" sólo puede aparecer por contacto.»[13] O sea que la lectura atenta y pormenorizada de los textos históricos conduce a buscar su sentido, *no* «entre las cosas que han sido afirmadas», sino en la articulación que está latente entre tales «cosas», siempre en el bien entendido que para acceder a ellas no hay más remedio que «pensar por nuestra cuenta». «En [todo texto histórico] hay una filigrana primordial que la fidelidad a la letra es incapaz de detectar. [Se trata de] aquello que ni ha sido afirmado ni podrá serlo jamás, y consiste en la "articulación entre las cosas que han sido afirmadas", donde viven un sentido volátil y una operatividad latente, a los cuales es imprescindible acceder aun cuando nunca puedan ser convertidos en *objetos* de pensamiento, ya que son como la sombra que indica la situación de un foco luminoso.»[14]

La verdad filosófica no es accesible por coincidencia porque es una intención que desborda toda positividad

Para acceder al «in-pensado» de un pensador, por consiguiente, es preciso que el lector de sus escritos aporte un considerable esfuerzo meditativo. Lo cual significa que la verdad de una filosofía no está al alcance de las aproximaciones historiográficas comprometidas con el positivismo y adscritas a un ideal de coincidencia. Desde luego no consiste en una intuición central que cada filosofía presuntamente contiene como una propiedad esencial, positiva e inmutable, y que el historiador

paciente y comprometido debe estar en condiciones de reconstruir. Más bien sucede lo contrario: la verdad de una filosofía es una especie de «intención» paradójica que no solamente condena al fracaso todo intendo de delimitarla positivamente y de acceder a ella por coincidencia, sino que necesariamente resulta modificada cuando intenta coincidir consigo misma, o sea cuando se esfuerza por establecer «objetivamente» su propio sentido. «Aun cuando limitemos nuestra indagación a un sólo filósofo, advertiremos que está repleto de diferencias internas, y que únicamente por medio de estas discordancias podremos determinar el sentido "total" de su pensamiento.»[15]

Para ilustrar esta aparente paradoja, Merleau-Ponty se refiere a Descartes en varios lugares de su producción filosófica: «El propio Descartes en momento alguno ha coincidido con Descartes. Descartes tuvo que ser poco a poco, por reacción de sí mismo sobre sí mismo, aquello que los textos nos dicen que fue, y la idea de acceder a él en estado puro es ilusoria, no siendo Descartes una "intuición central", un carácter eterno o un individuo absoluto, y siendo más bien un discurso que primero fue errático, y que más tarde la experiencia y la asiduidad consolidaron, [un discurso] que se fue aprendiendo a sí mismo, y que jamás dejó de tener en cuenta aquello que había excluido tajantemente.»[16] También en su obra *La prosa del mundo*, publicada póstumamente pero escrita en la década de 1950, abunda Merleau-Ponty en este mismo tema: «El secreto de Descartes no reside completamente en él mismo; Descartes tenía que descifrarlo o inventarlo, al igual que nos corresponde hacer a nosotros, y a esta tentativa de interpretación se le llama su obra y su vida. El absoluto de Descartes, el hombre Descartes en su tiempo, duro como un diamante, es un producto de nuestra imaginación, pues Descartes hace ya mucho tiempo que murió.»[17]

Siempre teniendo en cuenta, claro está, que el «sentido total» que Merleau-Ponty asigna al pensamiento de un autor histórico, y al cual conducen las «diferencias internas» que necesariamente contiene, como veíamos más arriba, nunca debe ser tomado como una verdad última e inmutable, susceptible de ser aprehendida por «coincidencia» en su positividad. El «sentido total de un pensamiento» es presentido por un planteamiento que ha decidido transformarlo retroactivamente, pero que al mismo tiempo es reacio a proclamar que ha accedido a

su plasmación definitiva. Y que no acepta que una determinada interpretación pueda ser más verdadera que las interpretaciones concurrentes, como tampoco admite que sea pertinente delimitar en ella la fracción de verdad que pertenece al intérprete y la que aporta el autor interpretado. «En general, el pensamiento de un filósofo nunca es una colección de nociones astringentemente definidas, de argumentos que responden a problemas invariables, y de conclusiones que liquidan tales problemas. Si la meditación altera el sentido de los conceptos e incluso de los problemas, si las conclusiones evaluan una andadura meditativa que fue transformada en "obra" por la interrupción, siempre prematura, del trabajo de toda una vida, el pensamiento del filósofo no puede ser definido sólo por sus logros, ya que también incluye aquello que, a pesar de haberlo intentado, nunca alcanzó a pensar. Desde luego este "in-pensado" debe venir garantizado por las palabras que lo delimitan o circunscriben. Pero éstas han de ser comprendidas junto con sus implicaciones laterales, y no partiendo únicamente de su significación manifiesta y frontal.»[18]

En los numerosos lugares de su obra donde explicita su propia vinculación con algunos grandes filósofos, entre los que destacan Descartes y Husserl, nuestro autor puso en práctica la aproximación filoperceptiva y no-coincidente a la historia del pensamiento que él mismo había formulado como programa historiográfico: «El método habitual de Merleau-Ponty consiste en hacer suya, en un primer momento, la orientación general de un pensador al cual se siente próximo, para mostrar a continuación que su obra contiene unos ingredientes que invitan a transcenderla y que sugieren las concepciones que el propio Merleau-Ponty defiende. En el "in-pensado" que desde luego pertenece al autor histórico, Merleau-Ponty consigue identificar unas ideas fundamentales que el propio autor desconocía, a pesar de haberlas estado defendiendo sin darse cuenta del todo».[19] Precisemos finalmente que la concepción filoperceptiva de la historiografía del pensamiento que estamos considerando, además de suscitar una teoría de la tradición filosófica, entiende sobre todo que la historiografía de la filosofía es inseparable de la filosofía misma.

Cree Merleau-Ponty, en otras palabras, que una interrogación filosófica realmente radical, en cierto modo unifica en

su seno todas las filosofías que han existido históricamente. Todo cuestionamiento comprometido con una radicalidad inquebrantable, en efecto, decide permanecer «abierto» al constatar que está subordinado a un inasequible «horizonte» soberano. Y por consiguiente no tiene más opción que concebir la verdad filosófica como una inagotable pero siempre renovada reserva de sentido. Una «nota de trabajo» de Merleau-Ponty, publicada después de su muerte y convertida ya en una referencia clásica, nos permite profundizar en esta aplicación al pensamiento histórico de su propuesta de una «interrogación radical», la cual culmina en la afirmación de que «una filosofía solamente "posee" sentido una vez extraída de su contexto histórico», formulación que de antemano es desconcertante pero que en realidad está sutilmente armonizada con el pensamiento ontológico de nuestro autor. «A una filosofía, ¿se le pueden plantear las preguntas que ella misma no se llegó a plantear? Contestar negativamente supone convertir las filosofías en entidades independientes, y por tanto equivale a negar *la* filosofía. Contestar afirmativamente conlleva reducir la historia a la filosofía. Una filosofía, lo mismo que una obra de arte, es un objeto que puede suscitar pensamientos que no están "contenidos" en él, que conserva su sentido una vez extraído de su contexto histórico, que incluso solamente *posee* sentido cuando ha sido extraído de este contexto. ¿Acaso no es necesario distinguir entre los problemas de los autores clásicos tal y como ellos los pensaron, y los problemas que realmente les interesaron, y cuya formulación nos corresponde *a nosotros?* Para que este planteamiento no conduzca a conclusiones relativistas [...] hay que *cuestionar* integralmente las filosofías, [ya que entonces] el pensamiento interrogativo que las obliga a hablar no podrá ser superado por los acontecimientos futuros.»[20]

Conviene señalar, en último lugar, que el «in-pensado» defendido por Heidegger, en definitiva coincidente con la «verdad del ser» en el proceso de su ocultación, aun habiendo sido el punto de partida de esta novedosa manera de reflexionar sobre el dato histórico, difiere radicalmente del «in-pensado» que concibe Merleau-Ponty. Su particular concepción justifica el paralelismo que *El lenguaje indirecto y las voces del silencio,* un escrito recogido en la obra *Signos,* establece entre el

«in-pensado» heideggeriano y las teorías de André Malraux sobre la historia del arte. En este texto Merleau-Ponty reprocha a Malraux haber invocado una instancia suprema y determinante para esclarecer el devenir artístico mundial. Este recurso iluminador inapelable, como recordará el lector, consiste en un determinismo transcendente que equivale a un destino dominador, actúa separado del mundo y genera una temporalidad específica. Se presenta, según los casos, como un espíritu imaginario o una historia subterránea, pero siempre emerge como una «fatalidad». Todas estas variantes, no hace falta decirlo, son denunciadas por Merleau-Ponty como el resultado de una «óptica de sobrevuelo».

De hecho critica tanto en Heidegger como en Malraux un compartido compromiso «externalista», pues ambos autores resuelven sus perplejidades historiográficas recurriendo a referencias y a determinaciones que en realidad son externas a la propia historia. Y no resta validez a esta denuncia el hecho de que Malraux recurra a unas «externalidades» aparentemente tan afines al pensamiento merleau-pontiano como el creacionismo demiúrgico y la potencia humanizadora del arte, fundamentadas a su vez en un antimimetismo militante. Malraux es «externalista», al parecer de Merleau-Ponty, porque separa al artista del mundo y hace de la estética una actividad sobrehumana al asignarle una dimensión transcendente. En sus reflexiones sobre la cultura y la historia, por el contrario, nuestro filósofo dirige su atención al nacimiento de de una interioridad de sentido, a partir de una exterioridad material articulada que se determina a sí misma. «Cuando se pasa del orden de los acontecimientos al de la expresión, no se cambia de mundo: los mismos datos que antes prevalecían, son ahora un sistema significante.»[21]

Consecuente con su implacable inmanentismo, Merleau-Ponty acusa al individualismo demiúrgico y creacionista (aun cuando se presente como acósmico, desrealizador y antimimético) de ser en realidad solidario con unos «mónstruos hegelianos» que son a un tiempo «su antítesis y su complemento», y que toman la forma de un destino dominador o una fatalidad transcendente. Tales «monstruos» prevalecen cuando una «potencia exterior», concebida como un «Espíritu del Mundo o una Razón en la Historia que opera en nosotros sin nosotros»,[22]

y que en definitiva sobreviene como un «ámbito, distinto del orden empírico de los acontecimientos, que se determina a sí mismo en el reverso del mundo donde paulatinamente se manifiesta», acaba convirtiéndose en «una segunda causalidad».[23]

Es imposible no advertir en el «externalismo histórico» que tanto Heidegger como Malraux defienden, la estricta antiimagen de la concepción merleau-pontiana de la historia como un vasto proceso «expresivo», a la par con el arte, el lenguaje y la percepción. Esto significa que para nuestro autor la historia (toda historia, pero la del pensamiento de un modo eminente) es «un movimiento cuya única guía es su propia iniciativa y que, a pesar de ello, no escapa hacia el exterior de sí mismo, [sino que] vuelve sobre sí mismo, y se confirma de trecho en trecho». Estas afirmaciones revelan una vez más la amplitud de miras de Merleau-Ponty, pues en contraste con las reservas antihegelianas que acabamos de referir, invoca la dialéctica hegeliana para esclarecer su propia concepción de la historia: «una andadura que crea por sí misma su rumbo, y que vuelve sobre sí misma».[24] No es de extrañar, desde luego, que para Merleau-Ponty el «pensamiento de sobrevuelo» sea incapaz de entender tanto la historia como el arte, el lenguaje como la percepción. Al concebir Malraux, como acabamos de ver, la historia *interna* del arte como un exclusivo parámetro orientador, en realidad no hace más que «sobrevolar». Ya que todo «sobrevuelo» consiste en la adopción de un principio determinador que a veces es transcendente y en otras ocasiones es falsamente inmanente, pero que siempre equivale a un punto de vista *exterior*.

6

DEL SENTIDO SUSCITADO POR LA EXPERIENCIA ORIGINARIA, AL LENGUAJE QUE PROFUNDIZA EN SU PROPIA OPACIDAD

Ya hemos señalado que la noción de «no-coincidencia», en el pensamiento de Merleau-Ponty, denota una situación carencial y limitativa que sobreviene en ámbitos muy diversos y que es incompatible con todo ideal de adecuación. Desde un punto de vista filosófico, entre todas las manifestaciones de la «no-coincidencia» merece una atención especial la que emerge en el lenguaje, pues no es menos importante que la asociada a los procesos perceptivos. En el ámbito del lenguaje, la noción merleau-pontiana de «no-coincidencia» expresa la deficitaria situación en la que resulta excluida toda posibilidad de que los elementos del lenguaje lleguen a «coincidir» con las cosas y con los acontecimientos. Dicho de otro modo, la «no-coincidencia» que irrumpe en el lenguaje pone en tela de juicio la extendida creencia de que las palabras realizan con probada eficacia su función designativa. Por otra parte, en la etapa meditativa de Merleau-Ponty que más intensamente recibió la influencia del lingüista Saussure, el término «no-coincidencia» sirvió para subrayar que todo lenguaje digno de este nombre, y en especial el «lenguaje en acto» que nuestro autor identifica con la propia filosofía (en definitiva la eminente clase de lenguaje que Merleau-Ponty designa como «operante» o «hablante»), «debe ser elaborado desde dentro, prescindiendo de toda ilusión de coincidencia, si queremos que se abra a las cosas y a los acontecimientos».[1]

Conviene tener en cuenta, sobre todo, que «ser elaborado desde dentro» quiere decir exactamente lo contrario de «transcribir una realidad extralingüística», siendo éste el cometido

que Merleau-Ponty encomienda al lenguaje que, no siendo ya «operante» o «hablante», ha quedado relegado al rango subalterno de «lenguaje hablado». El pensamiento merleau-pontiano insiste en que si bien es importante no dejar inalterada realidad alguna, también es preciso abolir toda clase de «sobrevuelo» y en definitiva proscribir cualquier distanciación, muy especialmente la que media entre la palabra y el sentido: «Aquello que *queremos decir,* en modo alguno se encuentra *ante* nosotros, fuera de toda palabra, como una pura significación».[2] Para Merleau-Ponty, en suma, la palabra no debe ser concebida como la «traducción» del pensamiento, aunque convenga advertir que su doctrina experimentó a este respecto unas interesantes fluctuaciones. Vamos a describirlas a continuación, refiriendo en cierto detalle la trayectoria filosófica de Merleau-Ponty en relación con el lenguaje y la significación, a su vez estrechamente asociada a la profundización de nuestro autor en el paradigma de la «no-coincidencia».

Las palabras no están a disposición del pensamiento como una herramienta transparente y confiable

Merleau-Ponty adoptó sucesivamente las dos concepciones sobre el lenguaje que han sido hegemónicas en nuestro tiempo. En su primera etapa meditativa defendió el punto de vista «externo» que había implantado una fenomenología amplia de miras: el origen del sentido es la experiencia realmente vivida, y por tanto desvinculada de convenciones y de conformismos. Conviene tener en cuenta que esta «experiencia realmente vivida» compendia todas las condiciones de originariedad que Merleau-Ponty nunca se cansó de invocar, pues es la experiencia del orden, estrato o dimensión que es plausible calificar de preobjetivos, preteóricos, preegológicos, pretéticos, prepositivos, preconceptuales, pretemáticos, prerreflexivos, preproposicionales, premundanos, precategoria-les y antepredicativos. O sea, en otras palabras, que el sentido surge en la experiencia primordial (preobjetiva, pretemática, pretética, antepredicativa, etc.), aparece como una latente significación originaria en forma de «archifacticidad», y por tanto ya de antemano se halla

inscrito en el ámbito sensible. (Cabe señalar, aunque sea de pasada, que Merleau-Ponty enaltece esta experiencia «vertical» del ser humano, esencial para orientar la acción, en detrimento de la dimensión propiamente «oportunista» del lenguaje, manifiesta en su labilidad ante las fuerzas sociales y en su plasticidad con respecto a los poderes instituidos. Al fin y al cabo el significado lingüístico parece no depender tanto de la experiencia «primordial» asociada a las palabras, o de su estricta función referencial, como del contexto social y del trasfondo de prácticas y convenciones en los que aquéllas sobrevienen.)[3]

En la etapa postrera de su pensamiento defendió Merleau-Ponty la concepción «interna» o «autopoiética» del lenguaje en la que también se han inspirado algunos idealismos lingüísticos de nuestro tiempo. Su punto de partida es la profundización o «invaginación», como dice nuestro autor, del lenguaje en y sobre sí mismo. Según esta concepción, el lenguaje no hace otra cosa que *profundizar en su propia opacidad.* A este carácter «opaco» del lenguaje, precisamente, se debe que las palabras *no* sean la mera duplicación de una «sensibilidad» ya por sí misma hablante, y en cambio emerjan como una reiteración en el interior del propio lenguaje, y como una diferencia en la trama de las significaciones. El lenguaje sólo alcanza a significar, dicho de otro modo, por medio «de su obstinada referencia a sí mismo, de sus retornos a sí mismo, de sus repliegues sobre sí mismo».[4] En contraste con la concepción anterior, por consiguiente, el lenguaje se arriesga ahora a encerrarse en una enrarecida idealidad, desconectándose de toda experiencia primordial y abandonando el suelo nutriente originario. No parece importar ahora el alejamiento de la fuente primigenia en la cual, según la precedente doctrina de Merleau-Ponty, toda palabra se alimenta.

Aquí nos referimos, claro está, a la clase de lenguaje que Merleau-Ponty denomina «palabra hablante» o *parole parlante,* o sea «el lenguaje operante que no es necesario traducir en significaciones y en pensamientos»,[5] y al cual también designa en contextos diversos como activo, creador, instituyente, conquistador *(conquérant),* originador, transcendental, militante, expresivo, diferenciador, disociativo, provocador del pensamiento e instituidor de una desviación *(institutif d'un écart).* Como explicaremos en detalle en el capítulo corres-

pondiente de la presente obra, todos estos predicados intentan subrayar su diferencia respecto al género de lenguaje que Merleau-Ponty describe displicentemente con los predicados siguientes: hablado *(parlé)*, adquirido, disponible, honorario, instituido, coincidente, secundario, tético, explicativo y enunciativo. La más importante consecuencia de esta distinción, al parecer de nuestro autor, consiste en que «la filosofía encuentra su lugar propio en la palabra "operante". Si el lenguaje hablado resuelve el misterio del mundo en la transparencia de una presunta significación unívoca, el lenguaje "hablante", por su parte, redobla su enigma, ya que esta clase de lenguaje es "un mundo y una realidad elevados al cuadrado".»[6]

Un lenguaje elaborado desde dentro excluyendo toda ilusión de coincidencia

Las dos concepciones sobre el lenguaje que acabamos de referir, Merleau-Ponty las asumió sucesivamente. Por lo pronto, en la *Fenomenología de la percepción* pretendía nuestro autor acceder al uso originario del lenguaje, concibiéndolo en su vinculación con el grito y con el gesto corporal, y comprendiéndolo como «el lenguaje de las "cosas mismas"», según la canónica expresión husserliana. Dicha obra insistía, además, en que el pensamiento nunca se halla en posesión de las palabras, o sea que éstas no están a su disposición como si fueran una herramienta transparente, adecuada y confiable. A pesar de ello, en su primera doctrina sobre el lenguaje postula Merleau-Ponty la existencia de un substrato primordial que justifica toda significación y que vendría a ser el equivalente del «texto original» en una traducción. Por tanto defiende la existencia de un sentido inmanente al ámbito de los fenómenos, el cual podría ser designado metafóricamente como «el texto del mundo». De todos modos, a pesar de la confianza depositada en este estrato originario de sentido, Merleau-Ponty nunca dejó de expresar su recelo ante la presunción de que «el lenguaje es la traducción o la versión cifrada»,[7] y en definitiva «coincidente», de estas significaciones preexistentes. A este respecto conviene entender nítidamente que postular un sen-

tido anclado en la archifacticidad del mundo, y afirmar que el lenguaje *no* se limita a reproducirlo, en modo alguno son posiciones contradictorias.

Efectivamente: el ámbito de los fenómenos, según esta inicial concepción merleau-pontiana sobre el lenguaje, está ya saturado de sentido, y concomitantemente todo lenguaje constituido se *nutre* de esta realidad primordial. Pero «nutrirse» de un sentido preexistente dista de ser lo mismo que «reproducirlo» o «mimetizarlo», y a esta distinción apunta Merleau-Ponty al declararse adversario de toda concepción del lenguaje como «traducción». Pero afirma al mismo tiempo que el lenguaje se parece a un palimpsesto, ya que su sentido originario debe ser buscado en el *logos* instituyente donde se encuentra de antemano silenciosamente inscrito. O sea que Merleau-Ponty defiende un programa bifronte y reversible. Por un lado, se trata de acceder a los sentidos sedimentados por medio de una labor de desvelamiento regresivo. Así las idealidades constituidas son reconducidas a la unidad natural del mundo, o sea al estrato preobjetivo, precategorial y antepredicativo que queda entonces definitivamente al descubierto. Por otro lado, se trata de recorrer el mismo trayecto pero en sentido contrario, organizando una dinámica progresiva (ya no regresiva, por tanto) que partiendo de este ámbito fundamental ya grávido de sentido (es decir: el «lenguaje mudo» o «texto natural»[8] de la percepción), permita acceder al mundo de las idealidades constituidas. El *logos explícito,* en una palabra, debe reconquistar el *logos implícito* que lleva en su seno.

Cabe señalar, de todos modos, una perplejidad profusamente comentada por los estudiosos de Merleau-Ponty pero que desde luego no disminuye la importancia de la *Fenomenología de la percepción,* ya que más bien justifica su rango prominente entre los grandes textos del pensamiento contemporáneo. Acabamos de ver que el análisis regresivo propuesto por Merleau-Ponty tiene por finalidad reconducir toda significación a la primordial manera de «estar en el mundo» o de «habitarlo» que corresponde al sujeto hablante. Debe mostrar, en otros términos, que todo sentido emana de esta latente significación originaria. Pero si la significación está ya inscrita en el ámbito sensible, o dicho de otro modo: si los fenómenos están ya habitados por un sentido, entonces el único cometido del pensamiento

consiste en reproducirlo. En tal caso resulta perfectamente válida la convencional metáfora de Husserl: el lenguaje «viste» al pensamiento, y el postulado de que todo lenguaje equivale a una traducción adquiere ahora plausibilidad.

La salida a esta perplejidad, entre otras cosas, anuncia las ideas sobre el lenguaje expuestas por el Merleau-Ponty maduro. Reconoce nuestro autor, por lo pronto, que «el pensamiento sólo puede buscar la expresión si las palabras son, *por si mismas,* un texto comprensible, y si el lenguaje posee una capacidad de significación que le es propia [o sea que es independiente de otras fuentes de sentido]».[9] Por consiguiente, el ámbito del lenguaje es por sí mismo originador de sentido, como ya hemos visto que lo era también el ámbito de los fenómenos. (Es patente que en este planteamiento palpita un subrepticio ideal adecuacionista, aun cuando a lo largo de su obra Merleau-Ponty no cesara de criticar la retórica de la inmediatez que han solido defender los pensadores de decantación irracionalista.) Las palabras, en definitiva, configuran un «panorama mental», hasta el punto de poder afirmar nuestro autor que «están detrás de mí como los objetos que tengo a mi espalda».

Con lo cual profundizar en el lenguaje resulta ser una actividad isomorfa a la de profundizar en la percepción. La intencionalidad corporal que, por ejemplo, un paisaje dispone en torno a nosotros, definiendo de este modo un «ámbito de presencias», es decisiva para el funcionamiento del lenguaje. Merleau-Ponty se esforzó en dejar claro este desconcertante estado de cosas. Señala la evidencia de que «las palabras están siempre grávidas de una significación que puede ser leída en la propia textura del gesto lingüístico, hasta el punto que una vacilación, una inflexión de la voz o una peculiaridad sintáctica la pueden modificar». Pero no oculta el hecho de que, en propiedad, dicha significación «jamás está contenida» en el «gesto lingüístico». Sucede, en realidad, que «toda expresión se me muestra siempre como una traza, las ideas sólo se me dan en transparencia, y todo esfuerzo por coger con la mano el pensamiento que habita en la palabra sólo consigue que un residuo de materia verbal quede entre los dedos».[10]

Esta propensión a describir el lenguaje como si fuera un proceso perceptivo, concibiéndolo como un sistema donde cada elemento remite a todos los demás, es posible que suscitara la

favorable acogida que Merleau-Ponty dispensó al pensamiento diacrítico de Saussure, para quien «las palabras, en lugar de transportar un sentido, en realidad no hacen más que descartar otros sentidos posibles».[11] Bajo su influencia abordó nuestro autor una fase de transición en su doctrina, centrada en la patente desaparición de toda referencia a un «texto original», hasta ahora localizado en la experiencia efectivamente vivida. Este estrato originario de sentido había sido siempre una presencia inquietante para Merleau-Ponty, quien debió sentirse aliviado al verla desaparecer en este momento de su evolución filosófica. Desde luego la existencia de este sentido primordial era un motivo suficiente para afirmar que el lenguaje, al fin y al cabo, tiene por único cometido reproducirlo tal como lo encuentra, con lo cual no pasa de ser, según la presunción que nuestro autor combatió tenazmente, «la traducción o la versión cifrada» del referido sentido primigenio.

La referida inflexión explica que en su obra *La prosa del mundo,* y sobre todo en *Signos,* reoriente Merleau-Ponty sus ideas sobre el lenguaje. En estas obras se propone nuestro autor hablar «a partir del» lenguaje, apoderándose de él y profundizando en él. Ahora las significaciones son inmanentes a la cadena verbal, al poder de descentramiento que es propio del lenguaje y que da lugar a que éste se exceda siempre a sí mismo volviendo continuamente sobre sí mismo. La innovación decisiva que acomete Merleau-Ponty en esta nueva fase de su pensamiento puede ser descrita como sigue. El legado de Saussure hace posible entender el surgimiento de la significación de una manera hasta ahora insospechada. Según su novedoso punto de vista la significación es inmanente a la trama verbal, nace de una diferencia *entre* los propios signos, y por tanto convierte en superflua la referencia a una eventual «primera versión» en el pensamiento o en la realidad. Erradica, en una palabra, la precedente invocación de la experiencia antepredicativa en tanto que *logos* del mundo. Y Merleau-Ponty no es parco en alabanzas hacia «la famosa definición [saussuriana] del signo como "diacrítico, opositivo y negativo", la cual quiere decir que la lengua está presente ante el sujeto hablante como un sistema de desviaciones *(écarts)* entre signos y entre significaciones».[12]

Es indispensable tener en cuenta que esta renuncia a un «texto primigenio» conlleva el rechazo simultáneo de: *1)* la actividad

constituyente de la conciencia, cuya importancia era crucial, como recordará el lector, en la tradición que Merleau-Ponty denomina «intelectualista», y *2)* la presunción de un «sentido originario», residente en la experiencia efectivamente vivida y enraizado en un vínculo con el mundo que es anterior a las palabras. Ahora no existe «texto original» alguno, puesto que todo lenguaje opera de manera indirecta o alusiva, una característica que, como es notorio, hizo afirmar a nuestro autor que «todo lenguaje consiste en silencio».[13] Esta sorprendente especificación, de todos modos, no encubre misterio alguno: «Afirmar que "todo lenguaje consiste en silencio" equivale a indicar que *todo* lenguaje es indirecto, alusivo o connotativo, o sea que, por un lado, la idea de una "expresión completa es un sinsentido",[14] pues no existe "texto original" alguno "del cual nuestro lenguaje sea la traducción o la versión cifrada",[15] y que, por otro lado, el lenguaje entendido como una útil herramienta designadora, o sea como "lenguaje puro", es un "fantasma" que es preciso "denunciar"».[16]

Las dos convicciones que acabamos de referir, en suma, fueron denunciadas por Merleau-Ponty como las dos caras de una misma ilusión: el ideal de un lenguaje «que entregándonos a las cosas nos libraría de sí mismo».[17] En la fase anterior importaba ante todo reconducir la palabra al «texto de experiencia» del cual intenta convertirse en portavoz. Ahora se trata de conseguir que, en el sistema diacrítico de la lengua, aparezca en filigrana, por así decirlo, un descentramiento entre los signos, pues éste y sólo éste es el camino «no-coincidente» que conduce al sentido. Dicho de otro modo, se mantiene ahora que el sentido sólo puede emerger como resultado de un repliegue o invaginación del lenguaje sobre sí mismo. Es acerca de sí mismo que, por lo pronto, habla todo lenguaje. Significa siempre por medio de procedimientos indirectos, en los cuales es crucial «el hormigueo *(fourmillement)* de las palabras detrás de las palabras».[18]

De la reconquista del «texto de la experiencia» a la hegemonía de la lateralidad entre los signos

Conviene observar que la transición desde la primera posición de Merleau-Ponty sobre el lenguaje (el sentido se origina

en la experiencia realmente vivida, surge en la «archifacticidad» de una significación latente originaria, está ya inscrito en el mundo sensible y a disposición del pensamiento), a la segunda (el sentido sólo emerge por repliegue o invaginación del lenguaje sobre sí mismo, de modo que éste sólo significa por medios indirectos), conlleva desatender el ámbito de lo primordial y de lo originario. Antes se trataba de reconquistar el «texto de la experiencia», haciendo hablar a la realidad primigenia que precede a la palabra. Ahora, bajo la influencia de Saussure, parece que ya no se trata de reconquistar nada, pues la interacción «lateral» de los signos lo decide todo. O sea que un modelo basado en la sedimentación, vinculado con la temporalidad y de obvias resonancias husserlianas, ha cedido el paso a una espacialización del lenguaje que protagonizan las nociones de «envolvimiento», «descentramiento», «vecindad», «desviación» e «intrusión *(empiètement)* recíproca de intenciones». Esta inflexión, por lo demás, iba a permitir que se accediera al «visible», cuando culminó la trayectoria pensante de Merleau-Ponty, y como referiremos en el momento oportuno, en su característica subordinación al «invisible».

(Y sin embargo, la obsesión por reconquistar o restituir el ámbito de lo primordial y lo originario persiste de alguna manera en esta segunda fase, aparentemente entregada a los prodigios de la lateralidad entre los signos. Podría decirse que ahora la realidad primigenia ha sido resituada, y que sólo por complicados caminos indirectos, en los cuales la lateralidad es todopoderosa, se puede acceder a ella. Al fin y al cabo, Merleau-Ponty se aproxima al lenguaje con una actitud todavía tan fenomenológica que le lleva a describirlo como «un universo capaz de alojar en su seno las "cosas mismas"».[19] El lenguaje lleva a cabo esta hazaña ontológica porque está surcado por unas «líneas de fractura» o «discontinuidades» que amenazan su monolítica realidad. El cordón umbilical que le une a la realidad más auténtica y definitiva, exige «unas fisuras por donde se pueda infiltrar el acontecimiento bruto».[20] Este negativo ontológico que ahora el lenguaje exhibe en filigrana, es el virtual sucesor del ámbito originario que Merleau-Ponty se afanaba por «reconquistar» en la etapa precedente.)

Las concepciones de Merleau-Ponty sobre el lenguaje que se inspiran en el legado de Saussure, de todos modos, con el

tiempo dieron paso a la doctrina en torno a la noción de «quiasma». Aplicada al ámbito lingüístico, este característico término merleau-pontiano prohíbe discernir entre aquello que pertenece al mundo y aquello que pertenece al lenguaje. A una inscripción bifronte y «no-coincidente» por partida doble, precisamente, alude el término «quiasma». Combina la inscripción «en filigrana» de la realidad en la palabra que consigue expresar el sentido que ella misma genera, con la inscripción de la palabra en la propia realidad a la cual aquélla expresa. Observemos, de pasada, como el compromiso con la inmediatez vivida, característico del primer pensamiento de Merleau-Ponty sobre el lenguaje, más tarde hizo posible el predominio de la simultaneidad, el cual derivó finalmente en el decisivo «quiasma». Y ello sin olvidar que esta hegemonía de la simultaneidad, a su vez, fue tributaria del modo de pensar que nuestro autor denomina «hiperdialéctica», o sea «el pensamiento que, atento a describir interacciones y transgresiones, por incipientes que éstas sean, es tan crítico consigo mismo que consigue conjurar la tendencia a poseer ilusoriamente su objeto en una síntesis conceptual».[21]

Veamos ahora en detalle este decisivo replanteamiento y su más importante consecuencia: la inesperada relativización del conato de «pensamiento no-coincidente», fuertemente espacializado, que había emergido con el aval del diacriticismo. Cuando introduce el «quiasma» *no* trata Merleau-Ponty *1)* ni de coincidir con un ámbito «sensible» primordial, *2)* ni de describir la «profundización sobre sí mismo» que realiza el lenguaje. Pero *sí* que trata nuestro autor de establecer el entrecruzamiento de estas dos tendencias, accediendo al ámbito donde lo sensible y lo inteligible, lo mismo que la palabra y la percepción, se vuelven indistinguibles y simultáneos. «Expresarse» es ahora inscribir simultáneamente la percepción en la palabra y la palabra en la percepción. «Ver no es pensar. Escribir sobre aquello que se ha visto, es en realidad moldearlo *(le façonner).*»[22] En este mismo orden de cosas alude Merleau-Ponty a la «cuasi-corporalidad del significante».[23] Pero ahora el «cuerpo» ya no es únicamente un recurso casi mítico para descifrar el «texto del mundo», como ocurría en la primera etapa del pensamiento merleau-pontiano, pues también a las significaciones les asigna este nuevo replanteamiento una «corporalidad» *sui generis.*

El sentido es el armazón mudo del «visible» que gracias a las palabras existe para sí mismo

Volviendo a la ya comentada resistencia de Merleau-Ponty a concebir la actividad lingüística como la «traducción» en palabras de un sentido preexistente, es oportuno señalar la clarificación aportada por la noción de «quiasma», introducida en los párrafos anteriores. Gracias a ella es posible comprender ahora que la tarea expresiva que lleva a cabo el lenguaje, resulta ser a un tiempo *más* y *menos* que una «traducción» orientada a *recuperar el «texto» de la experiencia antepredicativa.* Es *más* porque nadie conoce la lengua original, con lo cual todo el mundo debe hacer uso de la traducción. Sólo la traducción alcanza a decir aquello que el texto significa. Y es *menos* porque la traducción, en realidad, no nos serviría de gran cosa si no tuviéramos acceso al texto original. De esta manera queda configurado «el círculo vicioso del lenguaje».

Merleau-Ponty expresó con elocuencia este paradójico estado de cosas en las *Notas* que escribía para preparar sus clases: «¿Cómo puede haber creación literaria, si lo que dice el escritor ha de ser comprendido? Y por otro lado, ¿cómo se puede afirmar que lo que dice el escritor preexiste [al propio acto creativo]? Solución: el mundo que el escritor "dice", es un mundo visible, sensible, mudo, al cual todos estamos abiertos. Lo que el escritor dice de este mundo, por consiguiente, viene a añadirse a [las posibilidades expresivas] de nuestra vida, y en cierto sentido preexiste a ellas. Pero precisamente no preexiste a ellas como si fuera una cosa ya dicha. Las frases del escritor son creación porque la significación sólo existía como el armazón mudo del visible, como un jeroglífico, y porque gracias a las palabras llega a existir para sí misma.»[24]

Sucede, por tanto, que el lenguaje no expresa una simple coincidencia con una experiencia originaria que siempre se encuentra *ya* hablando. Ahora bien: aquello que el lenguaje expresa tampoco es *otra cosa,* o sea algo que difiera de este texto primigenio. De esta doble perplejidad se siguen unas interesantes consecuencias. *Es preciso,* y al mismo tiempo *no es preciso,* «volver a las cosas mismas», como decía Husserl, puesto que aquello que podemos decir de la realidad es, a un

tiempo, *más* y *menos* que la realidad misma. Es *más,* porque hacemos hablar a la percepción, la cual de antemano era silenciosa o muda. Es *menos,* porque aquello que decimos equivale a no decir nada si «lo dicho» simplemente *coincide* con la experiencia originaria.

Parece pertinente terminar este recorrido por la peripecia no-coincidente que afecta a todo lenguaje, consignando una formulación de Sandro Mancini que compendia admirablemente el presente estado de cosas: «Si bien la significación muda de la expresión corporal encuentra su verdad en la expresión lingüística, por cuanto la descripción del silencio forma ya parte del lenguaje, esta transición desde la conducta antepredicativa hasta su tematización está lejos de delinear una progresión en sentido ascendente: el segundo polo no alcanza a acoger la riqueza multiforme del primero, y nunca consigue adecuarse a la totalidad de su sentido. El *logos prophorikos* [es decir: explícito y tético] debe "siempre de nuevo" retornar al *logos* perceptivo o *endiathetos,* porque éste es su perenne manantial de validez en una tarea interminable: el recíproco esfuerzo articulador que ambos llevan a cabo.»[25]

7

LA EXPERIENCIA «EFECTIVAMENTE» VIVIDA EN LA PASIVIDAD DEL CUERPO Y LA MEMORIA

La confrontación de dos interpretaciones de signo contrapuesto contribuye a esclarecer la concepción merleau-pontiana de la experiencia. El punto de partida para nuestro autor fue su propio cuestionamiento de la modalidad de experiencia que Husserl denomina *experiencia vivida* o *Erlebnis*. La contrastó con la modalidad que es plausible describir como la *experiencia acumulada en la indistinción entre actividad y pasividad*, correspondiente al proustiano «tiempo corporizado en la pasividad». (En aras de la brevedad, Merleau-Ponty suele designarla con el término germánico *Erfahrung.)* Por lo pronto consignemos que *Erlebnis* y *Erfahrung* no sólo compendian dos actitudes antagónicas ante la experiencia, sino que además designan dos maneras inconciliables de pensar la memoria, el recuerdo, la reminiscencia, la voluntad, la corporalidad, la subjetividad y la actividad/pasividad. No es de extrañar, por tanto, que su confrontación resulte esclarecida por la referencia a autores como Henri Bergson, Marcel Proust o Walter Benjamin.

Esta contraposición entre las dos modalidades de experiencia designadas con frecuencia como *Erlebnis* y *Erfahrung* por el propio Merleau-Ponty, es hasta tal punto decisiva para profundizar en su pensamiento, que conviene referir con cierto detalle ambas concepciones. Con el fin de orientar al lector, señalemos en forma de esbozo que «*Erlebnis*» es la experiencia articulada, voluntaria y consciente cuyo recuerdo puede ser evocado a voluntad, mientras que «*Erfahrung*» es la experiencia silenciosa, originaria y crepuscular (no depende de la reflexión, del lenguaje ni de la actividad voluntaria y consciente) que nuestro cuerpo

mantiene con el mundo sensible y cuyo recuerdo sólo emerge por una causa involuntaria y contingente. Según Merleau-Ponty, la husserliana «experiencia vivida» o *Erlebnis* depende de la actividad y de la espontaneidad del sujeto constituyente, por lo cual está desvinculada del ámbito de pasividad que forman el cuerpo y la memoria «involuntaria». En cambio, la «experiencia» que corresponde a *Erfahrung*, y que en esencia, como veremos en su momento, consiste en «tiempo corporizado en la pasividad», queda totalmente desmarcada de la tradición de pensamiento en torno al sujeto constituyente.

La «experiencia vivida» o *Erlebnis* está concertada con el «recuerdo voluntario»

Por lo pronto la modalidad de experiencia que Husserl denomina *Erlebnis* debe ser entendida como la «experiencia vivida expresa y conscientemente». Se trata por tanto de la experiencia del «acontecimiento inmediatamente vivido» y en definitiva indefectiblemente «consciente». Conviene especificar cuanto antes que la *Erlebnis*, en su acepción fenomenológica, es solidaria de un yo constituyente, que su referencia corporal inmediata es el «cuerpo-objeto» o *Körper* (nada tiene que ver, por tanto, con el «cuerpo propio» o *Leib*), y que su vínculo intencional es «de acto» o «tético», estando por tanto desligada de toda «intencionalidad operante».

Husserl concibe la «experiencia vivida» o *Erlebnis* enmarcándola en las «retenciones» y en las «protenciones» que suscita la actividad intencional de la conciencia. Por ello aparece gobernada por la intencionalidad constituyente o «de acto», donde la conciencia se enfrenta direccionalmente con su objeto, y la actividad prevalece sobre la pasividad. Este planteamiento concibe la conciencia como una sucesión de actos intencionales, y por tanto es tributario de una concepción serial del tiempo. Sin dejarse influir por su prestigioso origen, de todas maneras, Merleau-Ponty lo rechaza por excesivamente simplista. Convierte el decisivo vínculo entre pasado y presente en la incuestionada adhesión de la conciencia del pasado a la conciencia del presente. En otras palabras: supone que *el pasado se hace presente a la conciencia por un proce-*

so equiparable a la percepción. Al fin y al cabo emerge en forma de «perfilaciones» o *Abschattungen,* y resulta de «una donación originaria que no es más que un "acto" entre otros varios».[1]

Es importante destacar que, según la interpretación de Merleau-Ponty, en sus análisis de la «experiencia vivida» o *Erlebnis* defiende Husserl una visión «perspectivista», organizada desde un «lugar de contemplación absoluta». El tan denostado «pensamiento de sobrevuelo», precisamente, es llevado a su culminación en este «perspectivismo» husserliano, pues presupone que la conciencia sostiene la continuidad del tiempo por medio de los actos intencionales. En términos generales, es oportuno advertir que la lectura merleau-pontiana de la doctrina de Husserl sobre la «experiencia vivida» aborda los temas que merecieron las críticas más afiladas de nuestro autor: la soberanía de la conciencia, la idolización de la interioridad, la distinción entre sujeto y objeto, la subordinación de la pasividad a la actividad, y la separación entre espacio y tiempo.

La contraposición entre *Erlebnis* y *Erfahrung* como modalidades antagónicas de experiencia, de todos modos, resulta sorprendentemente esclarecida por los comentarios que Walter Benjamin dedicó a las prestigiosas concepciones proustianas sobre la memoria y la rememoración. Ayudándose de esta distinción entre las dos modalidades de experiencia, explicitó Benjamin con inusitada claridad la noción de «memoria involuntaria», clave de bóveda de la *Recherche* proustiana. Indicó que la clase de memoria que en cierto modo aparece como su reverso, o sea la «memoria voluntaria», mucho más habitual pero de inferior rango filosófico y literario, corresponde precisamente a la «experiencia vivida» o *Erlebnis.* «El recuerdo voluntario *(Andenken)* es el complemento de la experiencia vivida *(Erlebnis).*»[2] La «memoria voluntaria», en otras palabras, no es otra cosa que la «memoria de la inteligencia», o sea que es exactamente «lo contrario del olvido». (Esta constatación no le parecerá tan banal al lector cuando, al examinar la *Erfahrung,* expliquemos que la «memoria involuntaria», en contra de lo que pueda parecer a primera vista, «está más *cercana* al olvido que al recuerdo».) También sucede que el «recuerdo voluntario» es en el fondo *actividad,* en abierto contraste con la «indistinción entre actividad y pasividad» que caracteriza al «recuerdo involuntario».

En consonancia con su génesis activa e intelectual, el recuerdo correspondiente a la «experiencia vivida» o *Erlebnis*, o sea el evocado por la «memoria voluntaria», no está vinculado a «impresión sensible» alguna. Esto quiere decir, en los propios términos de Benjamin, que carece de «aura», o sea que no la acompaña «la aparición irrepetible de una lejanía». Este autor interpretó además en clave histórico-crítica el hecho de que la «memoria voluntaria» sea el complemento históricamente hegemónico de la «experiencia vivida». Percibió en él un testimonio irrefutable del progresivo autoextrañamiento del ser humano, el cual utiliza el «recuerdo voluntario» para «hacer el inventario de su pasado como si fuera una posesión muerta *(als tote Habe)*».[3]

La experiencia de la relación originaria entre el «cuerpo propio» y el mundo sensible

En contraste con la *experiencia vivida* o *Erlebnis*, la modalidad de experiencia cuyo rasgo preponderante es que ha sido *acumulada en la indistinción de actividad y pasividad*, y a la cual por prurito de brevedad, como hemos referido, Merleau-Ponty designa con el término germánico *Erfahrung*, por lo pronto puede ser definida como la «experiencia que *no* ha sido vivida expresa y conscientemente». Como veremos a continuación, quienes la hacen prevalecer sobre la «experiencia vivida», como es el caso de nuestro autor, desdeñan el activismo y el espontaneismo en aras de la subordinación al cuerpo y a la memoria, eligiendo la *Erfahrung* como punto de partida para proclamar la supremacía filosófica de la pasividad. Entienden que el mundo coincide con el acontecimiento de su propia autodonación, no siendo la realidad «un agregado objetivo organizado sintéticamente» por una conciencia transcendental. Y mantienen que toda actividad reflexiva debe descubrir su propio origen *irreflejo* en un incontrovertible «hay *(il y a)*» al cual es preciso entender como «pasividad pura». Vale la pena subrayar, de pasada, que la decantación merleau-pontiana por la «no-coincidencia» como herramienta decisiva para el pensamiento, así como su correlativo desmarque

del benigno horizonte «recuperable» que defendía Husserl, irrumpen con inusitada nitidez en esta disyuntiva entre dos modalidades de experiencia.

A la vista de cuanto precede puede afirmarse que la *Erfahrung*, paradójicamente, es la experiencia que *no* es deficiente, al contrario de lo que ocurre con la *Erlebnis*. En el caso de la *Erfahrung*, la experiencia *sí* que ha sido vivida *real y efectivamente*, puesto que su índole involuntaria e independiente de la conciencia la libera de las constricciones que impone el presente «vivido». El perfil enigmático y paradójico de estas afirmaciones, de todos modos, se desvanece si tenemos en cuenta que Merleau-Ponty entiende la *Erfahrung* como la experiencia de *la relación originaria* (y por tanto anterior a toda reflexión) *que nuestro «cuerpo propio» mantiene con el mundo sensible*. Nuestro autor nunca dejó de acentuar la índole corporal de la *Erfahrung*, entendiendo que esta modalidad de experiencia «pertenece a nuestro vínculo corpóreo con el mundo». Con mayor énfasis todavía, interpretó la «memoria involuntaria» proustiana como *la memoria específica del cuerpo*, y en una perspectiva general tendió a amalgamar las nociones de *Erfahrung* y de «memoria involuntaria», llevado del interés por la obra de Marcel Proust que ya hemos comentado en otros capítulos de esta obra.

(Como hemos señalado en un párrafo anterior, Benjamin aboga por entender la experiencia por medio de la memoria. En cambio, Merleau-Ponty cree que tanto el recuerdo como el olvido pueden ser esclarecidos acudiendo a la vida perceptiva, sobre todo en su concepción «intraontológica». Tiene razón Benjamin cuando, convencido de que «para la filosofía de la experiencia es decisiva la estructura de la memoria», afirma que «la experiencia [en el sentido de *Erfahrung*] esta sobre todo formada por la acumulación de datos con frecuencia no conscientes que confluyen en la memoria, más que por episodios que el recuerdo establece con rigor».[4] Ello no obstante, también tiene sentido admitir con Merleau-Ponty que «sólo a través de la visión podrá ser comprendido el recuerdo. Para que el recuerdo exista y entrañe el olvido, la visión debe ser [...] una variante de un sistema perceptivo del mundo.»)[5]

En una perspectiva de matices proustianos, precisamente, cabe precisar la especificación de la *Erfahrung* que defiende Merleau-Ponty. La entiende como «la experiencia de la pérdi-

da de conciencia» en la que concurren estos rasgos: *1)* anterioridad a la distinción sujeto/objeto; *2)* indiferenciación de actividad/pasividad; *3)* indistinción de espacio/tiempo. Ante todo Merleau-Ponty describe la *Erfahrung* como «la experiencia de la pérdida de conciencia» por entender que en ella quedan suspendidos tanto la reflexión como el lenguaje: se trata del notorio despertar proustiano en el cual «yo no sabía en el primer momento quién era yo *(je ne savais pas au premier instant qui j'étais)*». Y también se refiere a ella como «la experiencia silenciosa», en la cual las distinciones de yo y mundo, presente y pasado, e imaginación y realidad, o bien no están todavía vigentes o bien se han extinguido. El mejor ejemplo de «la experiencia silenciosa» son las vivencias del *infans* (etimológicamente «el que no habla»), siendo correlativa de la «realidad muda» que precede a las distinciones impuestas por la reflexión. Y a su vez, el silencio que impera en ella procede de la experiencia irrefleja que, por esta circunstancia, se encuentra «en los confines de lo expresable». Esta «experiencia silenciosa» es plausiblemente el «tiempo perdido» (más propiamente todavía: la «impresión perdida») que la *Recherche* proustiana pretendía recuperar.

El decisivo vínculo entre la *Erfahrung* y la «memoria involuntaria», por otra parte, queda de manifiesto si se tiene en cuenta que las reminiscencias «involuntarias» están lejos de consistir en acontecimientos que de algún modo hayan quedado fijados en los correspondientes recuerdos. Ocurre precisamente lo contrario: tales reminiscencias son *datos acumulados inconsciente e involuntariamente, en la completa indistinción de actividad y pasividad,* precisamente la circunstancia que, como recordará el lector, servía para caracterizar la *Erfahrung* como modalidad específica de experiencia. En otras palabras: sólo puede formar parte de la «memoria involuntaria» la clase de experiencia que *no* ha sido vivida expresa y conscientemente. Al fin y al cabo, la «memoria involuntaria» es el exacto contrario de la «memoria de la inteligencia», y si en ésta la actividad es el rasgo distintivo, es propio del recuerdo «involuntario», como ya ha sido dicho, anteceder la oposición entre actividad y pasividad. La «memoria involuntaria», por tanto, es independiente de «la llamada de la atención (*der Apell der Aufmerksamkeit*)»,[6] o de los «actos de evocación» en términos de Merleau-Ponty. Sobreviene por me-

dio de las «resurrecciones» proustianas, donde «la sensación pasada resulta más "verdadera" que la sensación presente, hasta el extremo de que instituye la "verdad" de ésta».[7]

El rasgo que con mayor precisión define a la «memoria involuntaria», de todos modos, fue especificado por Benjamin cuando señaló que «está más próxima al olvido que al recuerdo», hasta el punto que puede ser considerada como el *reverso* del olvido. (Olvido y «memoria involuntaria», al fin y al cabo, tienen en común la indistinción de actividad y pasividad.) Esta sorprendente atribución resulta esclarecida cuando Merleau-Ponty comprende la relación entre memoria y olvido a partir del modelo gestáltico figura/fondo. «No hay que concebir el olvido como ocultación o aniquilamiento, sino como una manera de estar atento a [algo] desentendiéndose de [otra cosa], [o sea] comprendiendo mejor la percepción y por tanto la impercepción, comprendiendo la percepción como diferenciación, y el olvido como des-diferenciación.»[8] Por otra parte, en un famoso pasaje comparó Benjamin el olvido al «trabajo de Penélope», con la salvedad de que en este caso, al contrario que en el episodio de la *Odisea*, «la actividad del día deshace la labor nocturna». Como el lector habrá adivinado, se trata de que el olvido colabora con la «memoria involuntaria» en «tejer el tapiz» de la experiencia efectiva y realmente vivida (o si se prefiere, de «la experiencia silenciosa» en la que uno y otra son «la urdimbre y la trama»), al cual los imperativos de la vida práctica se esfuerzan por deshacer «durante el día». Ya que el único «olvido» que realmente acomete el trabajo de «tejer» la experiencia es el que hace frente a las exigencias de la acción práctica, aniquilando la modalidad deficitaria de recuerdo que se subordina a ella. En la formulación de Merleau-Ponty, el olvido preserva la verdadera memoria, que no es otra que la «memoria olvidada», ya que «el pasado sólo nos es presente por el vacío determinado que deja en nosotros».[9]

Las indagaciones merleau-pontianas sobre la experiencia, como habrá observado el lector, prolongan una importante tradición de crítica histórico-social formada las «tentativas por aprehender la "verdadera" experiencia, por oposición a la experiencia que corresponde a la experiencia desnaturalizada y regimentada de las masas».[10] En este sentido es relevante el juicio de Benjamin, según el cual la «verdadera» experiencia

ha sufrido una atrofia progresiva en tiempos históricos recientes. Sin duda nuestra capacidad de acumular conocimientos se ha ido incrementando, pero cada dia nos cuesta un mayor esfuerzo tener «verdaderas» experiencias y conectarlas con un pasado colectivo. Desde este punto de vista, la razón de que la memoria voluntaria sea el complemento de la experiencia vivida o *Erlebnis,* se debe a que «el recuerdo voluntario *(Andenken)* procede de la difunta *Erfahrung,* la cual eufemísticamente se denomina a sí misma *Erlebnis.*»[11] Pero si los tiempos modernos tienden a destruir la *Erfahrung,* caracterizada según Benjamin por su «aura», o sea por su carácter a un tiempo inaccesible e irrepetible, «en las actuales condiciones sociales» una obra como la de Proust consigue repristinarla y «producirla mediante procedimientos sintéticos»,[12] como demuestra el hecho de que en la *Recherche* el verdadero recuerdo surge por causas fortuitas e involuntarias.

La adhesión espontánea y recíproca de pasado y presente justifica «la pasividad de nuestra actividad»

Como ya ha sido esbozado, Merleau-Ponty nunca dejó de subrayar la índole corporal de la *Erfahrung,* entendiéndola como la experiencia de la relación originaria que nuestro «cuerpo propio» o *Leib* mantiene con el mundo sensible. Recordemos que el «cuerpo propio» o *Leib,* según la concepción que se remonta a Husserl, es la unidad de percepción y movimiento, de pasividad y actividad, de espacio y de tiempo. O sea que la modalidad de experiencia designada como *Erfahrung* «pertenece a nuestro vínculo corpóreo con el mundo» y nada tiene que ver, por tanto, con el «cuerpo-objeto» o *Körper.* Pero si su referencia corporal inmediata es el «cuerpo propio», el vínculo intencional que le corresponde no puede ser «de acto» o «tético». Por tanto la intencionalidad propia de la *Erfahrung* no puede ser otra que la «intencionalidad operante», definida por Merleau-Ponty, precisamente, como el vínculo que nuestro «cuerpo fenomenal» o «cuerpo-sujeto» mantiene con el mundo, instaurando así la unidad natural entre éste y nuestra vida prerreflexiva. Este vínculo, además, nunca está tematizado

por un acto de conciencia, por lo cual afirma nuestro autor que es «anónimo». La «intencionalidad operante» explica además que el «cuerpo propio» sea «nuestro medio de comunicación con el tiempo y con el espacio: yo pertenezco al espacio y al tiempo, mi cuerpo se aplica a ellos y los circunscribe»,[13] o dicho de otro modo: espacio y tiempo resultan «corporizados» en la memoria del «cuerpo propio». Cabe resaltar, por lo demás, que esta relación fundamentalmente «corporal» con las cosas tiene el carácter de una síntesis pasiva, ya que lejos de haber sido «puesto» por un acto de la conciencia, en realidad le ha sido *impuesto* a la propia conciencia.

Vale la pena que nos detengamos ahora en este inesperado protagonismo de la «intencionalidad operante». Como acabamos de referir, en la obra de Husserl las «experiencias vividas» o *Erlebnisse* son atribuidas a la actividad intencional de la conciencia tal como la entiende la versión clásica o «direccional» de la intencionalidad. En cambio, la lectura que propone Merleau-Ponty de la obra de Proust presenta el «tiempo corporizado en la pasividad», o directamente la *Erfahrung* en tanto que «experiencia acumulada en la indistinción de actividad y pasividad», como el inesperado resultado de la intencionalidad que nuestro autor denomina «latente», «operante» o «secundariamente pasiva». Se trata nada menos que de la *fungierende Intentionalität* husserliana, un concepto explicado varias veces y que Merleau-Ponty convirtió en una noción clave de su doctrina, hasta el punto de haberla llamado en una ocasión «intencionalidad interna al ser».[14] Aun reconociendo su deuda con Husserl, le reprocha no haber abordado el verdadero alcance filosófico de esta novedosa intencionalidad, insinuando que llegó a percibirla como una amenaza para la fenomenología.

La intencionalidad «latente» u «operante», al fin y al cabo, es la relación antepredicativa entre la vida humana y el mundo, prerrequisito para toda intencionalidad «de acto» o «tética», y por tanto constituye el vínculo primordial que inaugura el «tiempo vivido». A ojos de Merleau-Ponty esta intencionalidad *sui generis*, desde luego no equiparable a la intencionalidad ortodoxa y constituyente, es tan importante que determina en último término las consecuencias de la «no-coincidencia» cuando ésta sobreviene en forma de una «disensión» entendida como

«desviación» o «divergencia»: «el sentido que resulta de la intencionalidad operante se configura como una "desviación" *(écart)* que recorre la realidad sensible».[15] Sobre todo conviene advertir, en pocas palabras, que se trata de «una intencionalidad *sin* operación constituyente». Y que además en modo alguno puede ser reducida a pensamiento, ya que «no se efectúa en la transparencia de una conciencia, y acoge como una adquisición propia todo el saber que mi cuerpo ha llegado a acumular sobre sí mismo».[16]

Desde luego es difícil exagerar la importancia de la intencionalidad operante o latente para entender el «tiempo corporizado en la pasividad». La «intencionalidad *no* constituyente» (es decir: no «noética» o no «tética») compendia sorprendentemente las concepciones proustianas sobre la memoria y el olvido, ya que con una fuerza de convicción no superada por doctrina concurrente alguna «se convierte en el hilo que, entre otras cosas, vincula mi presente con mi pasado». Lleva a cabo este enlace situando el propio pasado «en el lugar temporal que le corresponde» y preservándolo «tal como fue (y no tal como yo lo reconquisto mediante un *acto* [en definitiva intencional] de evocación)». Al fin y al cabo «la posibilidad de tal acto descansa en la iteracion reflexiva»,[17] y por tanto la intencionalidad meramente «tética» no debe ser tenida en cuenta cuando se pretende profundizar en la vida irrefleja que antecede a toda constitución. Señalemos finalmente que la «experiencia acumulada en la indistinción de actividad y pasividad» puede ser descrita en términos todavía más evocadores: «el presente se perfila simultáneamente al mismo pasado al cual remite oblicuamente, sin que esta retención presuponga la intervención de acto intencional alguno».[18]

Con lo cual sucede que «la estructura fundamental de toda *Zeitigung* o temporalización» (Merleau-Ponty es pródigo al utilizar términos germánicos en sus notas de trabajo) no es otra que la «*Urstiftung* o institución originaria de un punto del tiempo (no somos nosotros quienes constituimos el tiempo)». A través de estas precisiones muestra su perfil hegemónico «la pasividad de nuestra actividad». En consecuencia indagar la «experiencia *efectiva y realmente* vivida» parece ser el indispensable punto de partida para «la filosofía de *nuestra Urstiftung* o institución originaria espacio-temporal».[19] Se trata, en definitiva,

de que la «actividad» difusamente diseminada por el mundo queda en cierto modo suspendida en el soberano «horizonte» que resulta estar inmunizado contra toda reflexión. O sea que existe una «síntesis» que siempre se encuentra *ya* «dada», o si se prefiere, una pasividad primordial que debe ser pensada a fondo si se pretende entender el esencial carácter inane de toda actividad. El desmarque merleau-pontiano de la intencionalidad ortodoxa y constituyente, o sea «de acto» o «tética», como puede observarse, es de una vehemencia sin precedentes. «Gracias a la intencionalidad latente, el vínculo intencional ya no es actualismo puro, ha dejado de ser una propiedad de la conciencia y de sus actos, y se ha convertido en *vida intencional.*»[20]

El tiempo es el reverso del pensamiento porque depende del cuerpo y de la memoria

El vínculo entre pasado y presente, punto focal de las ideas merleau-pontianas sobre la «experiencia acumulada en la indistinción de actividad y pasividad», aparece por tanto como una adhesión no sólo espontánea sino sobre todo recíproca de ambos. Hasta tal punto que si Husserl abogaba por una visión «perspectivística» desde un «lugar de contemplación absoluta», en la cual los actos intencionales noéticos sostenían la continuidad del tiempo, la concepción revisionista de Merleau-Ponty defiende una óptica «vertical» *donde el pasado sobreviene simultáneamente con el presente.* Como el más eminente resultado de este replanteamiento, emerge la noción del «tiempo mítico». en el cual los acontecimientos correspondendientes a un determinado «inicio» conservan una eficacia continua. También describe nuestro autor el «tiempo mítico» como una «pirámide de simultaneidad»,[21] profundizando así en la indistinción de espacio/tiempo que caracteriza a la *Erfahrung* en tanto que modalidad de experiencia, e incluso llega a equipararlo con el «tiempo de la melodía», concebido como un «quiasma» de anticipación y reactivación *(reprise).*

Así el «tiempo mítico» consiste en esencia en el entrelazamiento y en la simultaneidad de pasado y presente, y a él se refiere Merleau-Ponty al describir como «una especie de tiempo

onírico»[22] la sugestiva situación «donde sujeto y objeto no están todavía constituidos, donde actividad y pasividad aparecen indiferenciadas, donde el espacio y el tiempo se hacen indistinguibles», y cuyo resultado más importante consiste en que «el presente queda envuelto en el pasado indestructible y atemporal».[23] Todavía con mayor propiedad que a un «tiempo onírico», a decir verdad, en esta atractiva descripción parece estar refiriéndose Merleau-Ponty, como ya hemos indicado, a un proustiano «tiempo del despertar» o *temps du reveil.* De todos modos, observando con detenimiento este elusivo estado de cosas habremos de convenir en que las denominaciones más adecuadas para la indiferenciada situación temporal que acabamos de referir son «tiempo del duermevela *(du demi-sommeil)*» y «tiempo de la pérdida de la conciencia *(de la perte de conscience)*».

Enfrentándose de nuevo con Husserl, por consiguiente, mantiene Merleau-Ponty que «en modo alguno somos un flujo de *Erlebnisse* o experiencias vividas individualmente»,[24] y contrapone a la tradición fenomenológica «la lección proustiana: en virtud del cuerpo estamos implicados en una indistinción de actividad y pasividad».[25] Al fin y al cabo, «cuerpo» connota «pasividad», dándose el caso de que esta misma noción es proyectada sobre los «otros» cuando son percibidos como «realmente otros» y no como «otros introyectados», o sea en cierto modo «disfrazados de yo». Como ya habrá advertido el lector, al rehabilitar las certezas asociadas a la pasividad está defendiendo Merleau-Ponty la concepción drásticamente antihusserliana de la temporalidad que pertinentemente puede ser llamada «tiempo corporizado». Ya hemos indicado que se trata de un tiempo que es esencialmente «corporalidad» y que por tanto no puede dejar de consistir también en pasividad: «los cuerpos humanos contienen las horas del pasado *(les corps humains contiennent les heures du passé)*».[26] Por consiguiente emerge Proust en este contexto como un aliado providencial: «La figura del "tiempo corporizado", y la obra proustiana en su conjunto, *describen de hecho una vida sin conciencia,* una experiencia que aflora en lugares como el sueño o como los estados de duermevela que tanto abundan en la *Recherche.*»[27]

(A pesar del característico somatismo que emana de todas estas consideraciones, concertado con la persistente predilección de Merleau-Ponty por la corporalidad como liberadora

herramienta filosófica, conviene advertir que nuestro autor no reniega en absoluto del intimismo. Bástenos recordar que precisamente la decantación hacia una paradójica «introspección sin conciencia» era el emblema esgrimido contra las falacias que ocasionaba el «sobrevuelo» cognitivo. Merleau-Ponty es receptivo a todo cuanto la introspección puede aprehender, pero siempre a condición de que haya «destituido» de antemano el orden de las esencias, y pueda así «restituir» un mundo interior que sea absolutamente diferente del que está a nuestro alcance «representar». Debe ser tenido en cuenta, claro está, que la «conciencia» que resulta excluida de este ensimismamiento es específicamente la que insiste en cosificar y en esencializar cuanto se pone a su acance. En el fondo la mencionada «introspección sin conciencia» coincide con la muy proustiana introspección que realiza nuestro cuerpo en el momento del despertar.)

Sólo escasos vestigios quedan ya, por tanto, de las otrora triunfales *Erlebnisse* husserlianas, o sea de la modalidad de experiencia que aparentemente merecía el calificativo de «vivida». Proust y Merleau-Ponty son ahora cómplices en extraer todas las consecuencias posibles del proceso de disgregación que afecta al sujeto tradicional, ya que ambos autores intentan «restituir» una mítica «vida sin *Erlebnisse* o experiencias vividas individualmente, [y por consiguiente] sin interioridad».[28] Este esfuerzo recuperador entraña una labor literaria y filosófica que, sobre todo en el caso de Merleau-Ponty, se basa en la convicción de que la vertiente humana que suele denominarse «espiritual», y que se acostumbra a concebir como independiente del tiempo, en el fondo debe su existencia a la pasividad. Y a su vez el origen de la pasividad parece residir en el hecho de que toda simultaneidad acaba por convertirse en sucesividad: «mi pensamiento no es más que el reverso de mi tiempo, [y mi tiempo es] mi realidad pasiva y sensible».[29] O sea que la reversibilidad que Merleau-Ponty ha convertido en universal herramienta esclarecedora no sólo vincula el tiempo con la corporalidad y con la pasividad, sino que además obliga a reconsiderar la relación entre los ámbitos sensible-temporal e inteligible-ideal.

Como corolario a estas precisiones sobre la modalidad de experiencia que el propio Merleau-Ponty identifica como *Erfahrung,* cabe indicar que sus persistentes reservas a la di-

mensión presuntamente activa de la conciencia tiene unas interesantes consecuencias intraontológicas. En referencia al «comercio irreflejo» que el «cuerpo propio» mantiene con el mundo sensible, señala Merleau-Ponty que está impregnado de un «poder analógico» que sitúa a los cuerpos y a las cosas en un entramado de correspondencias recíprocas, en el cual reverbera la comprensión merleau-pontiana del propio «universo sensible» como «el mundo onírico de la analogía»[30] o bien, si se prefiere, como «el mundo del sueño». Esta celebración de los poderes de la analogía, precisamente, y en particular la concepción benjaminiana del «mundo en estado de analogía», del cual el sueño y la «memoria involuntaria» son ejemplos eminentes, permite comprender a fondo la *Erfahrung* entendida como la modalidad de experiencia cuyo rasgo preponderante es «haber sido acumulada en la indistinción de actividad y pasividad». Tanto en el «mundo del sueño» como en el de la «memoria involuntaria», efectivamente, prevalecen las correspondencias porque ambos son variantes de la *Erfahrung,* o sea la modalidad de experiencia que, como se ha dicho, no ha sido vivida expresa y conscientemente, y cuyo vínculo con la realidad, como ha sido repetidamente señalado, es la «intencionalidad operante».

Al indagar este vínculo, profundizando en la relación que nuestro «cuerpo propio» mantiene con el mundo sensible, señala también Merleau-Ponty la más importante consecuencia del mencionado «comercio irreflejo»: *en él surge «el sentido del mundo en estado naciente».*[31] Este sentido originario es también denominado por nuestro autor, siguiendo una designación de Husserl, «*logos* del mundo estético»,[32] y en otras ocasiones, más esclarecedoramente todavía, lo concibe como una «universalidad» *aconceptual.*[33] Abre así el camino a la temática explicada en el capítulo 13, pues las *trazas operantes* del «*logos* del mundo estético» son precisamente las «esencias aconceptuales».

8

LOS EFECTOS DE LA INFLEXIÓN ANTIINTELECTUALISTA: ARCHIFACTICIDAD EN VEZ DE PROTOCONSTITUCIÓN

Una impugnación cada vez más vehemente de los postulados de la filosofía de la conciencia es el rasgo que más nítidamente sintetiza la evolución del pensamiento merleau-pontiano. Con un fervor creciente, en efecto, recusó Merleau-Ponty los presuntos poderes instituyentes de la mente humana. Y cuestionó con especial acritud la más prestigiosa de las vivencias transcendentales, o sea la prestación constituyente, llegando a afirmar en su fervor iconoclasta que «la conciencia constituyente es la impostura profesional del filósofo».[1] En una perspectiva más específica, rechaza Merleau-Ponty el postulado de una «protoconstitución», designada también como «constitución primigenia» u «originaria». O sea que no admite la eventualidad de una «protosíntesis» tenida por antepredicativa, preobjetiva, preteórica, pretética, prerreflexiva, prepositiva, preconceptual, pretemática, precategorial, preproposicional y premundana. No acepta Merleau-Ponty, en pocas palabras, que una prestación originaria sea capaz de satisfacer la expectativa capital de la conciencia constituyente: «la inmanencia finalmente reabsorbida por la transcendencia».

Esta actitud de repudio tiene una evidente contrapartida: la concepción de la actividad filosófica como una explicitación siempre renovada de la relación humana con un «ya constituido» que, desde luego, es también un «no constituido por la conciencia». Al parecer de Merleau-Ponty, efectivamente, «la constitución acaba siempre por poner de manifiesto un reverso de las cosas que nosotros *no* hemos constituido».[2] Esta manera de considerar la situación ayuda a entender por qué

rechaza Merleau-Ponty con vehemencia el postulado de una «protoconstitución». De existir ésta, su aspecto más relevante consistiría en la capacidad de asumir la «archifacticidad» o «facticidad originaria». (La misma facilidad para disolver facticidades, no hace falta decirlo, debe ser atribuida a la «protosíntesis» concertada con esta constitución originaria.)

El término «archifacticidad» o «facticidad originaria», efectivamente, parece una adecuada denominación para el «reverso de las cosas *no* constituido por la conciencia» al que aludía la cita precedente. Como recordará el lector, el primordial carácter fáctico de tal «reverso», al cual Merleau-Ponty considera por principio irreductible, fue abordado menos tajantemente por Husserl cuando tematizó el «mundo de la vida» o *Lebenswelt*, pues acabó concluyendo que una constitución suficientemente originaria podía dar cuenta de él. De existir tal «protoconstitución», desde luego, no sería ya necesario percibir el «mundo de la vida» que aparece ante la mirada fenomenológica como el lugar propio de una «archifacticidad irreductible». O sea que no tendría fundamento alguno postular una realidad primordial que, como afirma Merleau-Ponty, consiste en un «estrato de sentido bruto (*nappe de sens brut*)»,[3] y que por consiguiente debe ser identificada como el ámbito de la «facticidad originaria».

El proyecto de hacer evidente una facticidad subrepticia en el más íntimo receso de la propia actividad

En relación con el tema de la «protoconstitución», de todos modos, la posibilidad de un grave malentendido acecha a cada paso. Al fin y al cabo, el propio Husserl consigue en repetidas ocasiones poner al descubierto unos estratos pasivos y unos niveles de facticidad que, a primera vista, parecen últimos e irrevocables, aun cuando a continuación descubre el filósofo que eran el resultado de una sutilísima «constitución» originaria. O sea que la propia actividad constituyente, en un primer momento, había optado por disimular su presencia tomando la forma de una aparente facticidad. En referencia a este orden de cosas cabe señalar que un exacerbado optimismo acompañó la fenomenología hasta la muerte de Husserl. El ingrediente de reali-

dad que, en los estratos más primordiales del «mundo de la vida» o *Lebenswelt*, a primera vista impone su índole fáctica, el análisis fenomenológico estaba seguro de poderlo desenmascarar como un producto de la actividad constituyente de la conciencia. «Desde luego, Husserl se esfuerza para hacer evidente una pasividad en el más íntimo receso de la propia actividad *(une passivité au coeur de l'activité même)*. Pero se trata de de una pasividad que, a fin de cuentas, es solamente una variedad inferior de la actividad, un momento de la génesis constitutiva, siempre reasumida y neutralizada en el momento de producirse.»[4] A este respecto señala Merleau-Ponty que Husserl «nunca se explicó demasiado» sobre si tiene realmente sentido «buscar en la analítica de los actos intencionales aquello que, en último término, sustenta tanto nuestra propia vida como la vida del mundo». Pero esta reticencia, insiste en ello nuestro autor, no impidió que Husserl «nos indicara que existe un problema». Expresado en los términos predilectos de Merleau-Ponty cuando expone su programa historiográfico, Husserl nos legó «un "in-pensado" que a nosotros nos corresponde pensar».[5]

Merleau-Ponty percibe la discreción de Husserl en relación con la «constitución preteórica» o *vortheoretische Konstituierung* como la tácita admisión de un «problema», porque advierte que la fenomenología asigna a esta protoactividad constituyente un cometido de realización más que incierta. Al fin y al cabo la archioriginaria «constitución» que postula Husserl debe dar cuenta de los «datos primigenios» o *Vorgegebenheiten* «alrededor de los cuales gravitan tanto el mundo como el propio ser humano, y sobre los cuales puede afirmarse indistintamente, o bien que están "ya constituidos" para nosotros, o bien que "nunca están completamente constituidos", o sea que con respecto a ellos la conciencia se anticipa o se retrasa, pero nunca consigue serles contemporánea». La existencia de estos «datos primigenios», verdadera piedra de escándalo para toda valoración triunfalista de los desempeños de la conciencia, fue precisamente el punto de arranque para el radical replanteamiento «fenomenológico» que defendió Merleau-Ponty. Llevado de su ímpetu revisionista nuestro autor llegó a conjeturar que Husserl, bien a su pesar, pensaba en tales «datos primigenios» cuando evocaba una constitución «que no aprehende un determinado contenido como la ejemplificación de un sentido o de una esen-

cia», y cuando concebía «una intencionalidad operante o latente, más primitiva que la intencionalidad de los actos humanos».[6]

Habiendo atribuido a Husserl un insospechado recelo hacia los desempeños constituyentes de la conciencia, con lo cual quedaba en entredicho el alcance virtualmente ilimitado que el análisis fenomenológico les asigna, Merleau-Ponty se decidió a tomar partido en este recalcitrante asunto. «Es preciso que para nosotros existan unas realidades que no requieran la actividad de la conciencia para existir, que existan unas significaciones que no hayan sido espontáneamente atribuidas por la conciencia a los correspondientes contenidos, que existan unos contenidos que participen indirectamente en un sentido, de manera que lo puedan indicar sin fusionarse con él, y sin que tal sentido pueda ser leído en ellos como si fuera la marca o el monograma que ha dejado ahí la conciencia tética.»[7] Una vez demolidas las pretensiones inherentes a toda «protoconstitución» con la vehemencia que acabamos de observar, Merleau-Ponty concluye señalando la existencia de una «tierra de nadie». Lo cierto es que ésta aparece más bien ante su mirada como una «tierra prometida», ya que sobre ella, de acuerdo con su opinión, «debe intentar avanzar» el pensamiento. Esta «región intermedia» puede ser delimitada sin problemas, al parecer de nuestro autor, siempre que sea tenido en cuenta el estrepitoso fracaso constituyente de la conciencia. Según Merleau-Ponty, en suma, Husserl habría alcanzado a entrever los límites efectivos del activismo y la espontaneidad habitualmente asignados a los actos intencionales. Pero no habiéndose atrevido a profundizar en ellos, nos los habría legado a nosotros como el más importante «in-pensado» que acompaña su filosofía. «Incontestablemente, hay algo *[sic]* a medio camino entre la Naturaleza transcendente, [o sea] el en-sí del naturalismo, y la inmanencia del espíritu, de sus actos y de sus noemas».[8]

El postulado de una realidad tan primordial que proceso constituyente alguno puede dar cuenta de ella

A tenor de las consideraciones precedentes, con la prestación constituyente de la conciencia ocurre lo siguiente. A medi-

da que la indagación profundiza en estratos cada vez más originarios, a todos los niveles del análisis fenomenológico la facticidad se presenta como un obstáculo que de antemano parece insuperable (y reclama por tanto el derecho a ser llamada «archifacticidad»), para acto seguido ceder ante los embates constituyentes de una espontaneidad aparentemente invencible (la cual actúa a un nivel tan primordial que bien merece ser llamada «protoconstitución»). «En el pensamiento de Husserl la pasividad sensible se encuentra subrepticiamente entretejida de hilos intencionales que aseguran la posibilidad de que sea reasumida por ulteriores síntesis identificadoras.»[9] (Es oportuno señalar que en este contexto reaparece el «horizonte» husserliano, que como sabemos, y en contraste con el «horizonte» merleau-pontiano, es en esencia «recuperable». Esto quiere decir que después de una primera fase de retracción que amenaza con ser definitiva, el «horizonte» se entrega a la conciencia y a sus desempeños apropiadores.)

Visto el rango preponderante que Husserl asigna a la constitución, siempre incuestionable vencedora de una facticidad destinada a claudicar, es comprensible la desazón de Merleau-Ponty ante las vacilaciones husserlianas con respecto al «mundo de la vida». En la etapa final de su pensamiento, efectivamente, puede dar Husserl la impresión de estar sumido en la duda cuando describe la *Lebenswelt*. No sabe si considerarla un estrato de realidad que la conciencia es siempre capaz de «recuperar» en último término, o bien admitir que se trata de un horizonte definitivo, compuesto por realidades «originariamente dadas», y ante el cual la conciencia debe resignarse a una actitud meramente receptiva. «Una de dos: o bien la constitución hace transparente el mundo, y entonces no se comprende por qué la reflexión necesita pasar por la realidad vivida, o bien la constitución retiene algún elemento de dicho mundo, con lo cual nunca lo extrae totalmente de la opacidad que le es propia.»[10]

Es oportuno indicar, como epílogo a esta controversia sobre el prejuicio capital de la filosofía de la conciencia, que la valoración triunfalista de los cometidos constituyentes, combatida con encarnizamiento creciente por Merleau-Ponty, tiene una larga historia. Partiendo de la filosofía kantiana, y a través del pensamiento de Fichte y de Friedrich Schlegel has-

ta la culminación del Protorromanticismo, la absolutización de las prestaciones productivas de la conciencia, en la cual reverbera desde lejos la «infinita productividad» del Dios *sive natura* spinoziano, recorrió una trayectoria ascendente. La propia obra de Heidegger, por ejemplo, podría ser leída como la continuación de la filosofía de la conciencia «por otros medios». Otro ejemplo lo aporta el pensamiento de Walter Benjamin, pues propugna una construcción de la historia que hace posible una *nueva* experiencia del pasado. Sin ir más lejos, el debate contemporáneo entre los partidarios del pensamiento crítico y los adeptos de la filosofía hermenéutica, gira precisamente en torno a la existencia de una «protofacticidad» (la cual es, según los casos, histórica, semántica, vivencial o metafórica) que el optimismo reflexivo y constituyente de la conciencia es incapaz de disolver.

Con el fin de desmarcarse del modelo tradicional de la filosofía de la conciencia, Merleau-Ponty opuso al supuesto poder instituyente que detentan las vivencias transcendentales, y cuyo ilimitado alcance permite conjeturar la existencia de una «protoconstitución» irrefrenable, el postulado de una «realidad» (también diversamente designada por Merleau-Ponty en sus escritos como: orden, horizonte, estrato, mundo, dimensión, infraestructura, experiencia, esfera, presencia, medio, sentido y nivel) que es a un tiempo protodóxica, antepredicativa, preobjetiva, preteórica, pretética, prerreflexiva, prepositiva, preconceptual y premundana. Y cuya «archifacticidad», por consiguiente (y éste es sin duda su aspecto más importante), en caso alguno podrá ser reducida al resultado de una «protoconstitución». Para justificar este postulado de una realidad tan primordial u originaria que proceso constituyente alguno puede dar cuenta de ella («algunas entidades sólo pueden ser descritas en términos de facticidad y nunca en términos de esencias»[11]), Merleau-Ponty recurre sorprendentemente a Husserl.

En particular evoca una frase de las *Meditaciones cartesianas* que la insistencia de nuestro filósofo ha hecho famosa: «El principio de todo es la experiencia pura y, por así decirlo, todavía muda, a la cual es preciso conducir a la expresión pura [*sic*] de su propio sentido. (*Am Anfang steht die reine und sozusagen noch stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist.*)».[12] Esta llama-

da de auxilio a Husserl, con todo, es menos paradójica de cuanto pudiera parecer a primera vista. Como ya hemos señalado de manera recurrente, Merleau-Ponty siempre mantuvo que Husserl, a lo largo de su obra, llegó a entrever repetidamente que era del todo plausible una hipotética alternativa a las convicciones que más pertinazmente defendía. Incidiendo en el tema que nos ocupa, por ejemplo, y en un texto que llamó poderosamente la atención de Merleau-Ponty, se refirió Husserl a las «síntesis que existen previamente a toda tesis (*Synthesen, die vor aller Thesis liegen*)».[13] En todo caso es plausible conjeturar que los postulados de la fenomenología, en ciertas ocasiones, pudieron haber aparecido ante el propio fundador de la doctrina menos dignos de ser defendidos que los postulados de signo contrario.

Entre las actitudes aparentemente opuestas a la ortodoxia fenomenológica que Merleau-Ponty atribuye a Husserl, y por encima de los indicios en sentido contrario (o sea «en el fondo», como dice Merleau-Ponty), destaca la voluntad de recuperar la experiencia del «ser preobjetivo». Así mantiene sin ambajes nuestro autor que «Husserl pasó de la filosofía como ciencia estricta a la filosofía como interrogación pura».[14] No deja de ser paradójico que Merleau-Ponty invoque las vacilaciones de Husserl cuando intenta desprestigiar a la conciencia constituyente. En este sentido no le cabe duda de que «el descenso al ámbito de la arqueología fenomenológica» altera radicalmente «nuestra concepción de la noesis, del noema, de la intencionalidad».[15]

Expresando ahora en términos rotundos el postulado que hasta aquí hemos presentado tentativamente, puede decirse que para Merleau-Ponty existe una «archifacticidad» o «protofacticidad» estrictamente irreductible, y que la concibe como «el mundo de la *Urdoxa* [la doxa originaria] o la *Urglaube* [la fe originaria]». Este definitivo «horizonte» soberano consiste en «una infraestructura, *secreto de los secretos,* que se encuentra más próxima *(en déçà)* a nuestra experiencia que nuestras tesis y que nuestra teoría» y que por consiguiente «en modo alguno puede descansar a su vez sobre los actos de la conciencia absoluta».[16]

Poner al descubierto el «*logos* salvaje» como «un sentido que precede al sentido»

Merleau-Ponty pone al descubierto, en pocas palabras, la dimensión que denomina «el ámbito de la *Weltthesis* [la tesis mundana]» y a la cual concibe como «el substrato de todas las idealizaciones», entre las que destaca la esencia, la existencia, el sujeto o el infinito. Defiende por tanto la existencia de «la archifacticidad irreductible, el "mundo de la vida" o *Lebenswelt*», o sea el suelo primordial que describe como «una facticidad originaria que, por tanto, es también un estrato de sentido bruto».[17] Con lo cual nuestro autor postula un orden de realidad que, en definitiva, presupone la impugnación de todas las certezas fenomenológicas, pues certifica en último término la impotencia de la conciencia constituyente. Y a pesar de ello insiste Merleau-Ponty en que precisamente un peculiar concepto fenomenológico, sólo marginalmente analizado por Husserl, permite acceder al referido ámbito primordial: la intencionalidad operante o latente. Recordemos una vez más que la intencionalidad «operante» es «una intencionalidad *sin* operación constituyente», relación antepredicativa entre el mundo y nuestra vida que inaugura el tiempo vivido, y cuya principal característica es que «no se efectúa en la transparencia de una conciencia».[18]

Propone Merleau-Ponty, por consiguiente, una versión muy aceptable del drama husserliano, cuya peripecia central habría consistido en que «el malentendido de Husserl con sus intérpretes» culminó «*finalmente en el malentendido consigo mismo*».[19] En todo caso no ofrece duda el desconcierto de Husserl ante algunas de sus propias intuiciones, precisamente aquellas que le parecían menos ortodoxas. Le señalaban un camino que evidentemente se apartaba de la trayectoria elegida, pero también desvelaban unas maneras de pensar hasta entonces insospechadas. «La fe perceptiva ("fe" en vez de "saber" o "percepción"), lo mismo que la *Urdoxa* [la doxa originaria], debiera haber sido para Husserl un acicate para indagar a fondo la intencionalidad operante o latente, rompiendo de este modo las amarras de la conciencia constituyente.»[20] Y del mismo modo, sugiere Merleau-Ponty, debieran haberle conducido a reivindicar la actitud natural contra las expecta-

tivas de la reducción, convirtiendo así la *doxa* en *protodoxa*. «La intencionalidad operante o latente *(fungierende)* [a diferencia de la intencionalidad «noética» o «intelectual»] realiza la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida. Consigue que la unidad del mundo sea vivida como "ya realizada" y "ya aquí".»[21]

Cree haber descubierto Merleau-Ponty, por consiguiente, una dimensión primordial de la realidad que parece inmune a la conciencia constituyente. Y además se declara convencido de que «este ser preobjetivo, situado entre la esencia inerte y el individuo existente, es el tema propio de la filosofía».[22] Desde luego no podría ser de otro modo, pues el rango primigenio de esta «facticidad originaria» parece estar fuera de toda discusión: «Esta totalidad que nos precede, y que en modo alguno es una síntesis, es propiamente *un sentido que precede al sentido*».[23] (El lector habrá advertido que se trata del «estrato de sentido bruto» consignado en párrafos anteriores, si bien la habitual volubilidad terminológica de Merleau-Ponty da lugar a que en diversos lugares de su obra sea también designado como «sentido latente» o «sentido ya operante en el mundo percibido», o también como «sentido» calificado de «inmanente», «implícito», «autóctono», «anónimo», «preobjetivo» o «prerreflexivo», así como: «*logos* salvaje», «aquello que quiere "decirse" [*ce qui veut "se dire"*]», «experiencia prelingüística», «facticidad originaria», «existencia vivida antes de toda expresión», «sentido cautivo en la cosa», «*arjé* que soporta toda verdad», «pensamiento salvaje», «esencia encarnada» u «operante»,[24] y «foco de virtualidad».)

Este elenco de denominaciones, de todos modos, no consigue disimular una paradoja fundamental. Consiste ésta en que los propios caminos que dan acceso a este «ser preobjetivo», «facticidad originaria», «sentido que precede al sentido», «sentido bruto», «latente» u «operante», o «*logos* salvaje», en cierto modo también difuminan, hasta hacerla desaparecer, la presencia de este ámbito originario. Esta circunstancia, al parecer de Merleau-Ponty, se debe a que «estamos ya absorbidos por los propios horizontes que desvelamos». Por esta razón la filosofía debe admitir lúcidamente que su propia empresa arqueológica es un proyecto más que problemático. El carácter no-inmediato de todo cuanto es primordial, en otras palabras, le impide alber-

gar cualquier ilusión «exhumatoria». La labor de excavación que acomete todo pensamiento que aspire a la primordialidad, efectivamente, habrá alcanzado su objetivo más meritorio cuando se decida a «reconocer la existencia de un mundo en estado bruto *(un monde brut)* al cual siempre nos vemos reconducidos, aun cuando sea por medio de unas estructuras que en realidad lo ocultan y que acaban por neutralizarlo».[25]

Como recordará el lector, la confianza depositada por filosofía de la conciencia en los presuntos prodigos de la «protocostitución» continuaba un dilatado precedente histórico. De modo concomitante, es adecuado exponer ahora el extendido trayecto que la noción de una «archifacticidad» irreductible ha venido recorriendo hasta nuestros días. Esta atribulada tradición tiene por hitos sobresalientes los «elementos» presocráticos, la «ontología de la naturaleza» schellingiana, el «materialismo romántico» que impregna, por ejemplo, las concepciones de Leopardi y de Adorno, la «hermenéutica filosófica» de Gadamer, y el mismo «poder-saber» de Foucault, sagazmente descrito por un exégeta como «una "historia del ser" o *Seinsgeschichte* que "opera desde abajo"».[26] Pero la plataforma preferida por Merleau-Ponty para exhibir su audaz revisionismo, de todos modos, es el pensamiento de Heidegger, pues nuestro autor subvierte sin rodeos la propia autointerpretación heideggeriana en relación con el tema de la «archifacticidad». «La finalidad declarada de la reflexión de Heidegger *no* es describir la existencia, el ser-ahí, como una esfera autónoma y fundamental, sino que es acceder al Ser, de modo que ciertas actitudes humanas sólo son tematizadas porque el hombre *es* interrogación del Ser. Después de *Ser y tiempo,* la abertura humana a la realidad prevalece sobre las excesivamente celebradas descripciones de la angustia, de la libertad y del cuidado.»[27]

¿La riqueza y la profundidad de la experiencia y de las cosas, o su condición insuperablemente opaca y carencial?

Al antagonismo entre una facticidad primigenia y una constitución que se arroga una primordialidad aún mayor, no es ajena la característica ambivalencia merleau-pontiana en re-

lación con el ámbito «salvaje» de la experiencia en el que sobrevienen todas las modalidades de la «archifacticidad». Como ya ha sido indicado en una ocasión precedente, en él aprecia a veces Merleau-Ponty una «profundidad insondable» concomitante con la «riqueza inagotable»[28] que imputa a toda experiencia, mientras que en otras ocasiones lo concibe como un mundo fundamentalmente opaco, inaprehensible, carencial y deficitario. La consideración de una «archifacticidad» omnipotente, o cuando menos capaz de prevalecer sobre las ilusiones protoconstituyentes del pensamiento, sin exceptuar sus plasmaciones históricas más prestigiosas, desde luego no puede substraerse a la referida ambivalencia. Ello hace necesario exponerla con cierto detalle.

Por lo que se refiere al despliegue en las cosas de una «profundidad insondable» y, correlativamente, a la «riqueza inagotable» que, en opinión de Merleau-Ponty, puede ser constatada en todas las modalidades de la experiencia, habida cuenta de que «el orden de lo sensible» suministra «un testimonio fulgurante, aquí y ahora»,[29] de tales rasgos ontológicos, conviene por lo pronto señalar lo siguiente. Nuestro autor nunca cesó de insistir, si bien en términos predominantemente metafóricos, en «la fulguración del visible, su animación interna»,[30] en el hecho de que «la cosa sensible», por así decirlo, «engendra» tiempo y espacio: «las cosas, aquí, allí, ahora, *entonces*, ya no son en sí mismas, en su lugar y su tiempo propios, [ya que] sólo existen prolongando los ejes de espacialidad y de temporalidad emitidos en el secreto de mi propia carne».[31] En el ámbito sensible, por consiguiente, tiene lugar una «multiplicación milagrosa».[32] Todo ocurre como si en cada cosa existente habitara un microcosmos, pues en ella alcanza a desplegarse un mundo.

Las cosas, en efecto, distan de ser solamente aquello que son. «Las cosas son estructuras o armazones, las estrellas de nuestra vida: no están ante nosotros, desplegados como espectáculos en perspectiva, sino que están gravitando a nuestro alrededor.»[33] Esta eufórica expansión de las cosas se debe a que, en realidad, son también «todo aquello que se dibuja en ellas, aunque sea en negativo, todo cuanto deja en ellas su traza, todo cuanto figura en ellas, aunque sea desmarcándose de ellas y adoptando la forma de una ausencia».[34] Singular

«riqueza», desde luego, la que se compone de plenitud pero también de «ausencia». Esta extraña mezcla se debe a que la negatividad inherente todo lo carencial o deficitario, en opinión de Merleau-Ponty, es un ingrediente constitutivo de las cosas. Al fin y al cabo, «ante nosotros las cosas sólo están entreabiertas, se exponen y se ocultan al mismo tiempo».[35]

Estas precisiones ayudan a delinear la posición ontológica de Merleau-Ponty. Según la convicción fundamental de nuestro autor, la presencia absoluta de cada cosa es en realidad incompatible con la de cualquier otra. Puede decirse, por tanto, que la «profundidad» es la dimensión específica del ámbito ontológico merleau-pontiano. «La profundidad es el medio que las cosas tienen a su alcance para permanecer netamente como tales cosas, aun no siendo aquello que estoy actualmente mirando. Gracias a la profundidad, los puntos de vista contiguos coexisten, se interpenetran y se integran. Y gracias a ella las cosas tienen una "carne", o sea que obstaculizan mi inspección, le oponen una resistencia que es precisamente su realidad y su "abertura".»[36] Ante esta circunstancia, desde luego, se desvanece para el filósofo cualquier posibilidad de elaborar una ontología directa. Dicho de otro modo: desde un punto de vista ontológico cuentan por encima de todo, tanto en el ámbito de la percepción como en el del lenguaje, los rasgos que Merleau-Ponty denomina «carnales», tales como vínculos laterales y conexiones indirectas, tangencias equiparadoras y aureolas connotativas.

Con todo, esta celebración de la «profundidad insondable» de las cosas, correlativa de la «riqueza inagotable» de nuestra experiencia, corre parejas en el pensamiento merleau-pontiano con el testimonio de unas convicciones que, a primera vista, bien pudieran parecer de signo diametralmente opuesto. Advierte nuestro filósofo, efectivamente, el componente opaca, elusiva y carencial de toda realidad y, por consiguiente, de toda experiencia, o por decirlo en las palabras de un comentarista actual: «la disimilación *(sic)* que remite a la distancia, la disensión, la apropiación imposible».[37] Unas constataciones desoladas que tienen por denominador común, no hace falta decirlo, la no-coincidencia universal e irreconducible. Sólo con ayuda de este implacable diagnóstico, efectivamente, es posible conceptualizar intuiciones tan dispares como la insuperable opa-

cidad del mundo, la inanidad que se infiltra en toda realidad, la disensión consigo mismo que caracteriza al ámbito de lo sensible. Estas perfilaciones ontológicas en escorzo, a su vez, culminan en la paradoja suprema: «Las cosas percibidas son incontestables *(irrécusables)* para nosotros, presentes en carne y hueso, a causa de que nunca nos son enteramente dadas.»[38]

Incluso el emblema de toda aspiración a la coincidencia, o sea «el milagro de la expresión», según Merleau-Ponty es en realidad un acto retroactivo que actualiza una no-coincidencia singular. «La expresión nunca es absolutamente expresión, lo expresado nunca está del todo expresado.»[39] De ahí el estado de cosas doblemente paradójico en torno a la expresión: por un lado, el irreparable carácter «situado» de toda palabra fomenta precisamente la capacidad de invención que le es propia; por otro lado, esta potencia innovadora de la palabra consiste a su vez en una imprevisible, inesperada y siempre sorprendente fidelidad a las cosas tal cual éstas son. Pero no solamente toda expresión es constitutivamente deficitaria.

Como ya ha sido esbozado, de hecho la propia realidad aparece ante Merleau-Ponty como no siendo ni estática ni compacta, sino todo lo contrario. La realidad se presenta fisurada e inestable, pues en el fondo se trata de «una no-coincidencia, una diferenciación»,[40] o mejor todavía: cabe considerarla como «una estela *(sillage)* de negatividad»[41] capaz de disolver desde dentro cualquier totalidad pensable con ayuda de la cual se aspire a poseerla. A partir de ahora, admitámoslo, las conminaciones al desánimo meditativo sólo pueden parecer naturales: «la contingencia ataca a todo cuanto existe y a todo cuanto posee algún valor».[42] Pero de no sobrevenir esta degradación universal, no debemos olvidarlo, *en modo alguno podría haber expresión.* Por lo que ésta es imputable, en último término, al agente degradador universal, como refiere la felicísima formulación que Merleau-Ponty rememora: «El tiempo invita a que toda frase se descomponga en el acorde explicativo y total».[43]

9

¿REGISTRAR UN SENTIDO ANTECEDENTE, O REALIZAR UNA VERDAD INÉDITA?

Hemos referido en capítulos anteriores los matices que adopta el pensamiento no-coincidente en las sucesivas concepciones de Merleau-Ponty sobre el lenguaje y la palabra. El rechazo de la coincidencia, como hemos tenido ocasión de observar, a veces es manifiesto en el pensamiento de nuestro autor, pero en otras ocasiones sólo puede ser presentido. Explicar estas fluctuaciones, desde luego, presupone ir más allá de una simple descripción diacrónica, aun cuando factores tan decisivos como la influencia de Saussure en modo alguno puedan ser soslayados. A continuación vamos a explorar las formas que revistió sucesivamente el pensamiento de la no-coincidencia en una problemática patentemente capital para Merleau-Ponty: la vinculación triangular de experiencia, sentido y expresión.

Conviene tener en cuenta que en la fase del pensamiento merleau-pontiano que precedió al replanteamiento ontológico, el concepto de «expresión» puede parecer poco nítido al haber designado procesos harto dispares. Esta noción revistió tanta importancia que no solamente la actividad artística, la percepción y el lenguaje fueron considerados como siendo esencialmente «expresión», sino que la propia historia fue concebida como un vasto proceso «expresivo». Al fin y al cabo «expresión» designa la peripecia existencial que en el capítulo sobre el «inpensado» veíamos adjudicada a la propia historia, o sea, en las palabras del propio Merleau-Ponty, «un movimiento cuya única guía es su propia iniciativa y que, a pesar de ello, no escapa hacia el exterior de sí mismo, [sino que] vuelve sobre sí mismo, y se confirma de trecho en trecho.»[1] Con lo cual la «expresión» resul-

ta ser para nuestro filósofo una noción curiosamente cercana a la de «dialéctica» en el sentido que la entendió Hegel: «una andadura que crea por sí misma su rumbo, y que vuelve sobre sí misma». El «sobrevuelo» epistémico de raigambre cartesiana, en todo caso, parece en todo punto inadecuado para entender los procesos que Merleau-Ponty equipara, ya se trate de la historia, la percepción, el lenguaje o la actividad artística. En particular, como hemos referido al glosar sus reservas contra Malraux, está convencido de que «sobrevolamos» frívolamente la historia cuando para esclarecerla adoptamos un punto de vista «exterior» que con frecuencia consiste en una determinación transcendente.

En el absoluto silencio de la conciencia originaria aparece el sentido que las cosas «quieren decir»

El punto de arranque para esclarecer este orden de cosas es la aparente connivencia de Merleau-Ponty, en la *Fenomenología de la percepción,* con la concepción husserliana sobre el vínculo entre pensamiento y lenguaje. Como ya ha sido explicado en su momento, para el «primer» Merleau-Ponty la fenomenología debe tener por cometido acceder a una conciencia originariamente silenciosa pero en la cual, y por medio de la cual, tiene lugar la manifestación primigenia del sentido. Alrededor de este núcleo primordial, originario determinador de toda significación, se organizan los procesos expresivos. Desde luego Husserl es más rotundo que Merleau-Ponty cuando mantiene, simple y llanamente, que «la esencia y el significado determinan la expresión».[2] Nuestro filósofo, en cambio, se limita a señalar que los procesos expresivos secundan la instancia preexpresiva en y por la cual aparece el sentido.

De ahí la perplejidad que referíamos en el capítulo dedicado al lenguaje, nacida al confrontar las dos metáforas esenciales en esta problemática: según Husserl, «el lenguaje "viste" al pensamiento», pero al parecer de Merleau-Ponty «el lenguaje *no* es la "traducción" de un sentido preexistente». A este respecto cabe observar con cierta sorpresa que un pensador esencialmente «revisionista» como Merleau-Ponty, cuya copernicana subversión de los principales conceptos fenomenológicos hemos ya referido,

y además entregado a nociones tan cuestionadoras de la filosofía ortodoxa de la conciencia como el cuerpo, el grito, el gesto corporal, o la vida anónima del ser-en-el-mundo y del vínculo con los otros seres humanos, adopta en el tema que nos ocupa una actitud en el fondo poco nítida (a pesar de su explícito rechazo de la metáfora de la «traducción») respecto del Husserl que relega el lenguaje a la subalterna función de «vestir» el pensamiento.

La vertiente expresiva del lenguaje, según el punto de vista que venimos refiriendo, y sin olvidar que corresponde a la primera etapa meditativa de Merleau-Ponty, aparece por tanto como un acontecimiento meramente epifenoménico con respecto al estrato originario de sentido que antecede toda expresión. Se forma en el silencio absoluto que preside la relación de la conciencia consigo misma («como una burbuja que nace»[3] en el fondo de un líquido, precisa Merleau-Ponty), o dicho de otro modo: surge en el seno de «la experiencia pura y, por así decirlo, todavía muda».[4] Con lo cual el sentido que expresa el lenguaje, ni radica en el lenguaje ni sobreviene a causa del lenguaje. La instancia que instituye el sentido es hegemónica, en otras palabras, pues de ella proviene todo lenguaje. «En el silencio de la conciencia originaria no sólo se ve aparecer lo que quieren decir las palabras sino también lo que quieren decir las cosas, [o sea que se ve aparecer] el núcleo de significación primaria en cuyo alrededor se organizan los actos de denominación y de expresión.»[5] Cabe afirmar, por consiguiente, que la relación entre lenguaje y sentido, en esta etapa del pensamiento merleau-pontiano, consiste propiamente en «no-coincidencia». Efectivamente: entre lenguaje y sentido prevalece la disensión o *écart*, y esta circunstancia impone unas condiciones de índole indirecta para acceder al sentido. Por tanto disipa sin rodeos la quimera de una posesión transparente.

En la disensión o *écart* radica por consiguiente la razón última del desempeño expresivo que realizan los signos. Se trata, en pocas palabras, de que un signo cualquiera «expresa» precisamente porque *no* coincide con aquello de lo cual es signo, o sea porque «disiente», «se separa», «se desvía» o «diverge» con respecto a aquello a lo cual remite como tal signo. Y es por esta causa, desde luego, que Merleau-Ponty no cesó de insistir en que lenguaje alguno puede ser la «traducción» de un sentido preexistente. Dicho en otros términos: la estructura sensible del signifi-

cante nunca queda abolida en la estructura sensible del significado, *y expresa precisamente a causa de esta no-coincidencia.* «Hay disensión *(écart)* cuando en la expresión sobreviene un registro abierto. En tal caso la palabra no es ya comprendida como una mera disposición de enunciados y de tesis.»[6] (Señalemos, de pasada, que este planteamiento contiene en ciernes la todavía más ambiciosa noción de «quiasma» que orientará la postrera fase meditativa de Merleau-Ponty.)

Es preciso mencionar a este respecto la íntima relación que existe entre la «disensión» o *écart* y el vínculo que Merleau-Ponty advierte entre pintura y visión, el cual evoca a su vez la relación entre palabra y pensamiento. No debe ser olvidado que ésta, según nuestro autor, consiste en la implicación recíproca del sentido perceptivo y el sentido lingüístico, sugestivamente puesta de manifiesto por la solidaridad entre una obra literaria y su propia materia expresiva. «La significación y los signos, la forma y la materia de la percepción, están emparentados desde su origen.»[7] El fondo de esta cuestión, sucintamente referido, es que hablar de «disensión» o *écart* equivale en definitiva a hablar de «sentido». Alternativamente, el término «disensión» (o si se prefiere, el ya más ortodoxo de «desviación») puede ser entendido como sinónimo de «no-reproducción» o de «no-repetición», emblemas eminentes para todo repudio de la «mimesis» y la «representación». Por esta causa es pertinente afirmar que la «disensión» o *écart* revela un aspecto crucial de la ubicua «no-coincidencia».

Conviene no olvidar, con todo, que la puesta al descubierto de un primordial estrato instituyente es una tarea que Husserl siempre confió a la reducción fenomenológica. Por esta causa las fluctuaciones de Merleau-Ponty a la hora de interpretar la «reducción» iluminan sus sucesivas concepciones sobre el vínculo entre sentido y expresión.

Aquello que en la significación y en el lenguaje produce la verdad en vez de meramente registrarla

Unas veces Merleau-Ponty define la reducción como «la decisión de hacer aparecer el mundo tal como es, antes de cual-

quier retorno a nosotros mismos, la ambición de llevar la reflexión al nivel de la vida irreflexiva de la conciencia»,[8] descripción que en realidad evoca el imperativo husserliano de «retornar a una conciencia transcendental ante la cual el mundo se despliega en una transparencia absoluta».[9] En otras ocasiones, sin embargo, presenta la reducción como un «asombro ante el mundo» producido por su carácter «extraño y paradójico». Este cambio de perspectiva se sigue de haber reconocido que la reducción «únicamente nos enseña el inmotivado surgimiento del mundo», pues nos da acceso a «la renovada experiencia de sus propios inicios».[10] Pero en tal caso, si la reducción sólo puede ofrecernos un «surgimiento inmotivado» que destruye cualquier conato de coincidencia, o dicho de otro modo: si únicamente conduce a la «renovada experiencia» de los «propios inicios» del mundo, entonces desaparece toda posibilidad de que exista una realidad primordial con cuyo «sentido plenamente presente» sería posible llegar a coincidir. Se trata, en pocas palabras, de que la reducción no puede ser al mismo tiempo la promesa del retorno a un suelo originario, y la perspectiva de una indefinida recapitulación sobre sí misma.

Merleau-Ponty plasma esta alternativa en formulaciones tan diversas como sugerentes, pero que en todo caso confirman la perplejidad que hemos mencionado al iniciar el capítulo. Por un lado insiste en la existencia de «un texto del que nuestro conocimiento aspira a ser la traducción en lenguaje exacto»[11] y al cual nos da acceso la percepción por medio de la «intencionalidad operante». Por consiguiente afirma la existencia de un fundamento oculto de sentido en los estratos antepredicativos de la experiencia, responsable en último término de todas las significaciones (lingüísticas, pictóricas, musicales, etc.), y al que la filosofía debe llevar a la luz por medio de una árdua tarea de excavación arqueológica. Pero por otro lado se complace en subrayar «el misterio del mundo y de la razón», y propone convertir la filosofía en una interrogación abierta, siempre incipiente, indefinidamente reiterada, recelosa de todo fundamento, e inflectada primordialmente sobre sí misma. En este caso la exposición de Merleau-Ponty se vuelve extrañamente sugestiva: «El mundo fenomenológico, lejos de explicitar una realidad previa, es el fundamento del ser, [y] la filosofía, lejos de reflejar una verdad antecedente, es, al igual que el arte, la realización de una verdad.»[12]

Queda planteada de este modo una alternativa entre dos modos de entender la reducción fenomenológica que, a su vez, dan lugar a dos concepciones contrapuestas sobre el vínculo entre la experiencia y la expresión (y que en realidad son dos discrepantes versiones de la no-coincidencia). No sería inapropiado llamarlas respectivamente «transposicionismo» y «creacionismo», aun cuando nosotros preferimos las denominaciones más reveladoras de «traduccionismo» y «artistismo». La justificación de estas designaciones es que, a nuestro parecer, «traduccionismo» connota el rango subalterno que corresponde a toda traducción con respecto al texto original, mientras que «artistismo» alude a la enigmática producción de sentido inédito que lleva a cabo toda auténtica creación artística.

De acuerdo con el «traduccionismo», como acabamos de ver, la reducción se afana por recuperar la experiencia primordial, pretética, precategorial y antepredicativa. En el suelo, estrato o dimensión que hacen posible tal «experiencia», desde este punto de vista, habita el sentido que interesa «traducir». O sea que la experiencia precede a la expresión del mismo modo que un texto original antecede a su traducción a otro lenguaje, la cual es siempre de condición secundaria respecto de aquél. Desde el punto de vista del «artistismo», en contrapartida, no existe sentido alguno que anteceda a la expresión. La misma reducción, en cierto modo, produce el sentido, e incluso podría decirse que propiamente lo «crea». La existencia del sentido, en una palabra, viene justificada por el hecho de haber sido producido en y por el proceso que lo ha llevado a la expresión.

La fundamental vacilación de Merleau-Ponty entre un reverente «traduccionismo» y un altivo «artistismo», de todos modos, parece tributaria de una incertidumbre husserliana de características similares. Esta indecisión se hace patente, sobre todo, cuando Husserl elabora los aspectos más intransigentes del programa fenomenógico, cuyo compromiso adecuacionista y coincidente no es necesario referir una vez más. Corresponde a Jacques Derrida el mérito de haber entrevisto en la obra de Husserl dos tendencias abiertamente contrapuestas que explican la mencionada indecisión. Por un lado, la primacía atribuida a un estrato primordial, o «silenciosa conciencia originaria», que de antemano decide acerca de todo sentido,

y respecto del cual toda expresión es derivada. Este punto de vista, no hace falta decirlo, está concertado con la adecuación, la identidad y la presencia plena y coincidente. Y por otro lado, el creciente interés que fue despertando en Husserl «aquello que en la significación, en el lenguaje, y en toda inscripción de las objetividades ideales, produce la verdad o la idealidad en vez de meramente registrarla».[13] Desde luego es plausible conjeturar que este desconcertante estado de cosas pudo haber desviado esporádicamente la atención de Husserl hacia la no-coincidencia, la inadecuación y la diferencia. La coexistencia de estas dos tendencias en los textos del filósofo, en todo caso, dieron lugar a una contenida tensión interna que acabó reverberando en la obra de Merleau-Ponty.

Llegados a este punto cabe señalar, aunque sea de pasada, y aun cuando pueda ser considerado una obviedad, que los aspectos cruciales del pensamiento de Merlau-Ponty suelen despertar un intenso interés en los temperamentos de decantación «artística». No sólo porque nuestro autor parece asignar a la sensibilidad, en términos generales, una primacía casi proustiana, sino sobre todo porque incluso en su compromiso «traduccionista» palpita la inflexión antiintelectualista que hemos señalado en un capítulo precedente. Al fin y al cabo, la operación de «pensar» implica «traducir» el sentido primigenio que aparece en determinadas experiencias corporales y existenciales. Pero en el fondo esta «traducción» consiste en consignar las «creaciones» de la sensibilidad, con lo que en cierto modo el «traduccionismo» es tan «artístico» como pueda serlo el propio «artistismo».

Los propios procesos que expresan el sentido lo producen de manera inédita e imprevisible

En términos generales, conviene señalar que los dos puntos de vista contrapuestos sobre la relación entre experiencia y expresión que hemos denominado «traduccionismo» y «artistismo», y cuyo principal interés radica en su compartida (pero desde luego enigmática) vinculación con la no-coincidencia, emergen en los más diversos lugares de la obra merlau-pon-

tiana. Es evidente que nuestro autor tomó partido por el «artistismo» siempre que optó por defender (y es preciso reconocer que lo hizo con asiduidad) la *no* preexistencia del sentido con respecto al lenguaje, manteniendo que el pensamiento no dispone de las palabras como si éstas fueran una herramienta transparente, y criticando la presunción de que «el lenguaje es la traducción o la versión cifrada» de una significación antecedente. Solía insistir Merleau-Ponty en que «la operación expresiva realiza o efectúa la significación, y en modo alguno se limita a traducirla», ya que a fin de cuentas «el pensamiento no es nada "interior", no existe fuera del mundo ni fuera de las palabras», por lo cual no hay motivo alguno para «creer en un pensamiento que existe para sí mismo previamente a la expresión».[14] A pesar de las esporádicas vacilaciones que vamos a referir acto seguido, en su compromiso con el «artistismo» Merleau-Ponty mantuvo las ideas muy claras. En resumen éstas eran las siguientes: el sentido es producido en y por la propia expresión, la dimensión productiva del lenguaje equivale a la vida «interior» de la conciencia, no existen estratos preexpresivos habitados por el sentido, y la propia reducción fenomenológica produce o crea el mismo sentido que acto seguido identifica.

Esta decantación hacia el «artistismo», de todos modos, coexistió sorprendentemente con un decidido compromiso «traduccionista». Prueba de ello es que Merleau-Ponty no vaciló en proponer a su perplejo lector la reconquista del preexpresivo «silencio primordial bajo el ruido de las palabras». Alude por medio de esta directiva a una fundamental experiencia originaria, desde luego incompatible con una creación en cierto modo «artística» del sentido, y que para ser llevada a la expresión debe ser «traducida» por medio del lenguaje. El Merleau-Ponty decantado hacia el «traduccionismo» defiende la existencia de una experiencia primordial antepredicativa que coincide con la vida interior de la conciencia y que está impregnada de un sentido plenamente presente, respecto del cual el lenguaje no deja de ser una «traducción» que, como tal, es necesariamente parásita, tergiversadora y en definitiva «no-coincidente». Huelga decir que entonces el lenguaje también es una presencia extraña que destruye la plenitud del sentido que habita en la dimensión preobjetiva de la experiencia.

La desazonadora coexistencia del «traduccionismo» y del «artistismo» en la doctrina de Merleau-Ponty, de todos modos, no consigue disimular su persistente compromiso con la «no-coincidencia». Su desafío al ideal adecuacionista se hace patente con la misma intensidad, si bien en un distinto grado de vinculación, tanto en el postulado de una silenciosa conciencia originaria en la cual aparece el sentido, como en la convicción de que los propios procesos que expresan el sentido lo producen de manera inédita e imprevisible.

Conviene tener en cuenta que la tensión entre el «traduccionismo» y el «artistismo» se manifestó cada vez más abiertamente a medida que Merleau-Ponty progresaba en su trayectoria filosófica. Acabó emergiendo como un problema explícito en *El visible y el invisible,* libro publicado póstumamente, y sobre todo en las «notas de trabajo» que lo complementan. En esta etapa de su pensamiento abjura Merleau-Ponty del «*cogito* tácito» que anteriormente había protagonizado la experiencia primordial al estar presente ante sí mismo en una situación de absoluta coincidencia. Específicamente entiende Merleau-Ponty por «*cogito* tácito», como se recordará, el «"silencio hablante" concertado con la intención de significar, [y que al mismo tiempo es idéntico] con el propio ser-en-el-mundo, o sea con nuestra existencia corporal».[15] Este concepto crucial puede también ser explicitado, empleando una sugestiva formulación de Sandro Mancini, como «el yo silencioso que antes de expresarse en la palabra experimenta el contacto inmediato con la propia realidad vivida».[16]

En consecuencia, el retorno a una conciencia originaria habitada por un sentido plenamente presente, y respecto del cual el lenguaje sería una mera «traducción», pierde a partir de este momento toda plausibilidad, y la opción «traduccionista» debe dejar de ser tenida en cuenta. Prevalece ahora, por el contrario, la aspiración del filósofo a una experiencia ontológica intransgredible. En ella la propia presencia de la cosa, desde su remoto silencio, solicita e interpela al pensador, o sea que si bien aquélla no se expresa verbalmente, sí que lo hace de una manera «lateral», puesto que la palabra de la cual patentemente carece, puede hacerse palabra humana por medio de un gesto creador.

La dimensión productiva del lenguaje equivale a la vida interior de la conciencia

La alternativa al «traduccionismo», o sea la opción que hemos llamado «artistismo», tampoco adquiere una preponderancia decisiva, a pesar de todo, en el «último» pensamiento de Merleau-Ponty. Las acostumbradas vacilaciones de nuestro autor irrumpen ahora de nuevo. Por un lado, su simpatía hacia el «artistismo» es patente cuando equipara sin ambajes la expresión al gesto del artista, y cuando afirma que la propia reducción fenomenológica, lejos de hacer manifiesta una realidad preexistente, aporta la indefinida creación de un sentido inédito e imprevisible. La decantación de Merleau-Ponty por el «artistismo» es en ocasiones tan extrema que no vacila en concebir la filosofía como un proceso creativo. Esta disciplina, al parecer de nuestro autor, «produce» la verdad en vez de meramente reflejarla o «traducirla». «[El] pensamiento moderno, en términos generales, nos obliga a admitir una verdad que no se parezca a las cosas, que carezca de modelo exterior, desprovista de instrumentos de expresión que le estén predestinados, y que no obstante sea verdad [sin discusión alguna]».[17] Por consiguiente el punto de vista de Merleau-Ponty parece no haber variado desde la *Fenomenología de la percepción:* la filosofía, también en esta etapa postrera, sigue siendo «al igual que el arte, la realización de una verdad».[18] Y es que para el «artistismo», en definitiva, la filosofía sólo puede ser «la presentación de un in-presentable», o sea que no tiene más opción que consistir en «la expresión de aquello que precede a la expresión».[19]

Por otro lado, manifestando de nuevo una actitud ambivalente, Merleau-Ponty rechaza en ciertas ocasiones el «artistismo» con alguna vehemencia, o cuando menos lo «renaturaliza» despojándolo de su exclusiva aura «cultural». También sucede a veces que repudia con idéntica acritud tanto la creación pura de un sentido inédito e imprevisible, como la recuperación de la experiencia originaria donde el propio sentido aparece. El estricto rechazo del «artistismo» se hace patente notoriamente cuando Merleau-Ponty trata de especificar de nuevo su propio programa de pensamiento. En una formulación que podría ser presentada, o bien como emblema de sus

vacilaciones, o bien como testimonio «renaturalizador», pues de hecho imputa a un proceso estrictamente natural la falsa sensación de autonomía que nace en torno a toda «creación», afirma nuestro autor que «la filosofía entendida como una construcción que reposa sobre sí misma no puede ser la verdad última. Ya que en tal caso se trataría de una creación que tiene por finalidad expresar como construcción aquello que, en realidad, existe por sí mismo, o sea el "mundo de la vida", con lo cual la filosofía se niega a sí misma en tanto que creación pura.»[20]

Es plausible afirmar, de todos modos, que el compromiso con el «artistismo» permaneció vigente en el «último» Merleau-Ponty, al haber optado por la única manera posible de superar el doble rechazo que acabamos de referir y que giraba en torno al cometido fundamental del pensamiento. Consiste en concebir la filosofía como una producción de sentido, pero en el bien entendido de que este proceso típicamente «creativo» parte de una entidad antecedente a la cual, sin embargo, el pensamiento no debe «traducir» y todavía menos «reflejar». Esta solución de compromiso, por tanto, tiene dos protagonistas aparentemente contradictorios: por un lado, el proceso «creativo» o «productivo» en el cual consiste la filosofía, y por otro la «entidad antecedente» que la propia filosofía debe abstenerse de transponer o reproducir. Es indiscutible que la paradoja está ahora al acecho. Todo ocurre como si la expresión sólo produjera realmente el sentido cuando pone al descubierto que éste, en cierto modo, estaba ya presente de antemano. O sea que el mundo preexpresivo de la percepción solicita una expresión que de hecho ya está contenida en él, si bien las cosas ocurren de tal manera que, cuando dicha expresión tiene lugar, es pertinente llamarla «creación». Este intrigante estado de cosas hace comprensible la alusión de Merleau-Ponty al «mundo perceptivo "amorfo" [...] que es más que cualquier pintura, lenguaje o "actitud", y que, aprehendido por la filosofía en su universalidad, aparece como si contuviera todo cuanto será dicho alguna vez, aun cuando nos asigne a nosotros la tarea de decirlo».[21]

Desaparecen ahora para siempre, por consiguiente, las dos nociones concomitantes que justificaban el «traduccionismo»: el ámbito originario que alberga la experiencia muda del sen-

tido, y la expresión subordinada a un sentido preexistente. Queda así como única posición defendible el «artistismo» perfeccionado (ya no se trata ahora de crear *ex nihilo* el sentido, aun cuando paradójicamente éste siga siendo «producido») que hemos referido en el párrafo anterior. Este «neo-artistismo», precisamente, resulta expresado con brillantez por la más comentada de todas las fórmulas merleau-pontianas: «Para acceder a la experiencia del ser es preciso que aportemos la creación que el propio ser nos exige [de manera que esta misma exigencia es el signo distintivo del ser].»[22]

No es improcedente afirmar que nos encontramos aquí ante la apoteosis de la «no-coincidencia». Aparece retrospectivamente como una protoforma de las ahora vigentes nociones de «irreversibilidad», «entrecruzamiento» e «intrusión *(empiètement)* recíproca», hegemónicas en este productivo entramado de paradojas. Ahora la expresión ya no tiene ascendencia alguna sobre la experiencia, como también ha quedado invalidada la opción contraria, y del mismo modo no se supone ya que expresión y experiencia están absolutamente próximas o insuperablemente distantes. No siendo ya la experiencia un enigma para la expresión, puede decirse ahora que expresión y experiencia se han vuelto en cierto modo «cómplices». Y por haber quedado devaluadas las nociones de «original» y de «derivado» o «secundario», ha llegado a perder toda vigencia el mismo concepto de «reducción» fenomenológica. En términos generales parece plausible afirmar que el problema de la relación entre experiencia y sentido ha quedado convincentemente solucionado al interpretar Merleau-Ponty la «no-coincidencia» como la manifestación incipiente y desdibujada del entrecruzamiento o «quiasma» definitivos. A partir de este momento el referido problema formará junto a su solución un «modelo de pensamiento» que orientará la meditación merleau-pontiana, pues ahora ya no cabe duda alguna, al parecer de nuestro autor, sobre la naturaleza específica de los problemas filosóficos y sobre los procedimientos que realmente consiguen solucionarlos.

Con lo cual es plausible afirmar, ya instalados en esta perspectiva general, que el sentido existe por efecto de la «no-coincidencia», del mismo modo que gracias a ella tiene lugar todo proceso perceptivo, como ya hemos referido en el capí-

tulo correspondiente. Puede decirse que sentido y percepción aparecen hermanados por una transcendencia común. Ya que el ámbito perceptivo, lejos de consistir en una dimensión originaria, en la última etapa meditativa merleau-pontiana aparece como un entramado de diferencias que excluye toda positividad. Al fin y al cabo, reitera el Merleau-Ponty de *El visible,* percibir consiste propiamente en «diferenciar», o dicho en otros términos: es «poseer una figura sobre un fondo».[23] Por tanto ha dejado de ser válida la anterior doctrina que concebía la percepción como una especie de conciencia originaria de un presente desprovisto de trasfondo.

Por esta razón puede afirmar nuestro autor que percepción y lenguaje se corresponden hasta el punto de «insertarse o inmiscuirse *(s'empiéter)*» uno en otro. Y del mismo modo que, como ya hemos observado, jamás la percepción puede ser pura, es plausible afirmar que la expresión pura tampoco es posible. Esta compartida contaminación se debe a que una y otra son sistemas diacríticos, o sea que están compuestas por relaciones de oposición. Les es común la diferenciación que, como hemos visto, da lugar a que cada una de ellas «se inmiscuya» en la otra. Y siguiendo este paralelismo se puede decir, en definitiva, que una y otra existen porque hacen frente a cualquier amago de «coincidencia». Señalemos por último que la diferenciación que es común a la percepción y al lenguaje adquiere una diferente entidad en cada caso. En el lenguaje es la latencia del silencio en la expresión, y en la percepcion es la latencia del «invisible» en el «visible». Por consiguiente «silencio» e «invisible» se convierten para el último Merleau-Ponty en el definitivo «horizonte» soberano que extingue cualquier conato de «coincidencia».

10

PENSAR UNA COSA POR PRIMERA VEZ, TRANSFORMAR EN PALABRA UN *DETERMINADO* SILENCIO

En el pensamiento de Merleau-Ponty destaca una polaridad que, con mínimas variaciones, afecta a sus sucesivas concepciones sobre el lenguaje. Como ha sido ya esbozado, nuestro autor distingue con nitidez dos géneros de «lenguaje», aunque con frecuencia expone esta dualidad empleando el término «palabra». Por lo pronto identifica el lenguaje al que califica de «hablante», «operante» u «originario», con lo cual indica que este lenguaje recoge la intención significante en el instante de su surgimiento. «Un lenguaje que, lejos de reproducir "las cosas mismas", agotando así su poder mostrativo en enunciados de hecho, nos procura nuestras propias perspectivas sobre las cosas, agenciando en ellas un relieve.»[1] Le contrapone el lenguaje que designa como «hablado», «operado» o «secundario», porque se limita a acoger el sedimento de los actos lingüísticos. No hace falta decir que el lenguaje o palabra «hablantes» monopolizan el interés de Merleau-Ponty: «la palabra hablante [es] el lenguaje operante que no necesita ser traducido en significaciones y en pensamientos, [es] el *logos* que constituye el tema propio de la filosofía».[2] Pero no se contenta con describir el lenguaje o palabra «hablantes», o con expresar su predilección por ellos: «¿Por qué no admitir que el lenguaje puede sostener un sentido por medio de su propia disposición interna *(arrangement)*, captándolo en sus propias redes, y por qué no admitir asimismo que el lenguaje procede de este modo cuantas veces es conquistador *(conquérant)*, activo y creador, sin excepción alguna, o sea cada vez que, en el sentido fuerte de la palabra, se *dice* algo?»[3]

Es preciso entender que estos dos órdenes de «lenguaje» o «palabra», lejos de excluirse mutuamente (en cuyo caso el lenguaje «operante» surgiría ocasionalmente al vencer las resistencias del lenguaje «operado»), en cierto modo suelen coexistir por medio de una peculiar relación de manifestación y retraimiento. En el fondo Merleau-Ponty concibe el lenguaje «hablante» como un lenguaje «tácito» y «silencioso», o en todo caso «indirecto» e «implícito» (y como no se cansa de advertir, manifiestamente parecido a la pintura). Un lenguaje que subyace al «lenguaje hablado» en la medida que permanece «latente» hasta el momento en que se vuelve operante y alcanza a «significar»: «La comparación con la pintura nos hace advertir, por debajo del *(sic)* lenguaje hablado, un lenguaje operante o hablante cuyas palabras extraen su dinamismo de una vida mal conocida, puesto que así lo exige su significación lateral o indirecta, si bien este vínculo llega a parecernos *evidente* en cuanto consiguen significar. La transparencia del lenguaje hablado, la magnífica claridad de la palabra que sólo es sonido y del sentido que sólo es sentido, su aparente poder de extraer el sentido de los signos y aislarlo en estado puro, ¿no son quizá la más eminente manifestación de una acumulación tácita e implícita, genéricamente unida a la de la pintura?»[4]

El lenguaje «hablante» o «instituyente» contiene ya en estado naciente la intención significativa

De antemano conviene precisar esta crucial polaridad «hablante/hablado» por medio de las propias descripciones de Merleau-Ponty. La «palabra hablada», desde luego, es siempre «una expresión "segunda", una palabra sobre otras palabras, la palabra que habitualmente encontramos en el lenguaje empírico». Más específicamente, es la palabra que «habitualmente nos impide ser conscientes del ingrediente de contingencia que hay en toda expresión y en toda comunicación, tanto en el niño que empieza a hablar, como en el escritor que *piensa* una cosa por primera vez, y en definitiva en quienes transforman en palabra *un determinado silencio*».

En contraste con esta versión subalterna del lenguaje, cualquier esfuerzo de expresión que no se contente con reutilizar

las significaciones adquiridas en un primer momento por la «palabra hablada» y posteriormente sedimentadas en ella, dará paso a la «palabra hablante». Se tratará por consiguiente de la palabra «en la cual se coagula un sentido que en modo alguno preexistía, ni siquiera en la mente de quien lo profiere». Con estos términos celebra Merleau-Ponty la existencia de una palabra en la cual «la intención significante se encuentra en estado naciente». Por tal razón se refiere también a ella designándola como «la palabra que formula por primera vez». Y le atribuye una preponderancia absoluta al tratarse de «la única palabra» que, por su característica condición de *latencia nunca completamente actualizada,* «es idéntica al pensamiento».[5]

Como suele ocurrir en los escritos de Merleau-Ponty, también en este caso impera la fluctuación terminológica. No es de extrañar que designe el lenguaje o palabra «hablantes» con un amplio repertorio de predicados: «conquistador *(conquérant)*», «activo», «creador», «instituyente», «auténtico», «transcendental», «militante», «expresivo», «suscitador del pensamiento», «instituidor de una desviación o *écart*» y «diferenciador» o «disociativo». De manera concomitante, el lenguaje o palabra «hablados» son displicentemente designados como «adquiridos», «disponibles», «honorarios», «instituidos», «*coincidentes*», «téticos», «explicativos» o «enunciativos». Con todo, entender a fondo el concepto de «palabra hablante» conlleva dos requisitos que a primera vista no parecen compatibles. Por un lado es preciso acoger con un mínimo de simpatía la predilección merleau-pontiana, manifestada a lo largo de varias décadas, por un «lenguaje no gobernado, dotado de eficacia propia, [concebido] no como instrumento, sino como una especie de "union substancial" del pensamiento y del lenguaje».[6] (Aunque un mínimo de lucidez obligue a admitir que también la «palabra hablante» contiene el ingrediente de predecibilidad que proviene del estado de inercia, de las «alusiones de sí mismo a sí mismo»[7] y de la «familiaridad del ronroneo personal»,[8] como dice Merleau-Ponty, y que beneficia incluso al hablante más «creativo».) Y por otro lado, aun cuando ello pueda parecer paradójico, es necesario enfocar el problema del lenguaje y el sentido desde el punto de partida defendido por Merleau-Ponty en su etapa inicial: *el fenómeno del lenguaje debe ser comprendido como una reapropiación y como una prolongación de la vida perceptiva.*

Por esta causa, el más esclarecedor acceso a la noción de «palabra hablante» viene facilitado por un comentario de Merleau-Ponty a una especificación de Marcel Proust: el lenguaje se aproxima a la condición de «hablante» cuando procura «traducir» una experiencia, pero siempre en el bien entendido (un requisito tan paradójico como desconcertante) de que el «texto» original no se convierte realmente en «texto» hasta que no ha sido «traducido». O sea que la «palabra hablante» se enfrenta con una tarea que a primera vista parece irrealizable: debe decir aquello que jamás ha sido dicho, pero al mismo tiempo ha de ser «expresiva», lo cual quiere decir que debe restituir un sentido que, en cierto modo, ya ha sido «dado» en una experiencia «bruta» o «salvaje» que precede a todo lenguaje. (Asoma en este contexto, desde luego, el antagonismo entre «traduccionismo» y «artistismo» que referíamos en el capítulo precedente, si bien ahora la finalidad de esta contraposición es esclarecer qué es realmente la «palabra hablante», y sin olvidar que el sentido de «artistismo» es próximo al de «expresivismo» o «creacionismo».) Por esta causa, y no obstante la conminación, contradictoria a primera vista, a «decir aquello que jamás ha sido dicho», el Merleau-Ponty de la *Fenomenología de la percepción* afirma con rotundidad que toda indagación sobre el lenguaje debe situar su punto de partida en la vida perceptiva. A pesar de la referida decantación «expresivista», considera que en la percepción sobreviene el sentido, y que por tanto en ella reside el origen de la verdad.

Incluso en esta fase de su pensamiento, de todas maneras, Merleau-Ponty está lejos de abrazar un programa netamente «traduccionista». No debe desorientarnos el hecho de que nos «incite a disolver el pensamiento tético en el silencio de la inherencia a sí mismo y a las cosas, en el mundo antepredicativo primordial, enorme y taciturno».[9] Un compromiso de talante «expresivista», en realidad, asoma por los entresijos de la conminación merleau-pontiana a restituir un sentido ya «dado» en una experiencia «bruta» o «salvaje». No en vano la frase de Husserl tantas veces citada por Merleau-Ponty: «el principio de todo es la experiencia pura y, por así decirlo, todavía muda, a la cual es preciso conducir a la expresión pura de su propio sentido»,[10] expone a las claras que la «experiencia» a la cual importa «llevar a la expresión pura de *su propio*

sentido» debe ser «muda». Dicho en otras palabras: «expresar» significa necesariamente «inventar» o «crear» una forma expresiva (sobre este extremo Merleau-Ponty jamás dejó de insistir: «el lenguaje no es nunca la simple vestimenta de un pensamiento que se posee a sí mismo con una total claridad»[11]), y desde luego poco tiene que ver con la simple reproducción de un «lenguaje que preexiste *al* lenguaje». El triunfo del «creacionismo» sobre el «traduccionismo», por lo menos de momento, sin reserva alguna parece abrumador.

De todos modos conviene recordar que las ideas de Merleau-Ponty sobre el lenguaje, como hemos venido consignando, siempre adolecieron de una difusa ambivalencia. No nos referimos ahora a la evolución de su pensamiento después de haber descubierto a Saussure, ya descrita en otro capítulo. Tampoco estamos aludiendo al decisivo entrecruzamiento entre percepción y lenguaje: «[En Merleau-Ponty] el lenguaje aparece a un tiempo *como un proceso derivado de la percepción,* ya que las significaciones verbales sólo son posibles si el sentido existe de antemano gracias al vínculo del cuerpo con el mundo, *y como aquello a partir de lo cual la propia percepción debe ser comprendida,* pues su poder significante sólo puede ser aprehendido invocando la experiencia de la palabra.»[12] Más bien pretendemos lo contrario: la fluctuación que estamos comentando no es otra que la insegura, irregular, y a veces incluso incoherente valoración del lenguaje que suele acompañar el pensamiento de Merleau-Ponty. Sucede, en efecto, que si bien nuestro autor parece a veces idolizar el lenguaje, en otras ocasiones se tiene la impresión de que lo percibe como un accesorio y le asigna un rango estrictamente subalterno.

En el mundo primordial, «enorme y taciturno», se hallan ya dadas las posibilidades del lenguaje

La referida actitud de inesperado recelo ante el lenguaje aparece en filigrana cuando al indagar los procesos expresivos Merleau-Ponty asigna al «sentido bruto» o «salvaje» una primordialidad poco menos que total. «La estructura del mundo silencioso es de tal naturaleza que en ella están ya dadas todas

las posibilidades del lenguaje.»[13] En términos coloquiales podría afirmarse que, según el punto de vista de nuestro autor, en lo que atañe al lenguaje se trata primordialmente de «tener algo por decir». La peculiaridad y la profundidad de la «visión» que emana de cada experiencia individual, en otras palabras, cuentan de una manera eminente. O como formula el propio Merleau-Ponty: «la visión es el estilo [individual], entendiendo por "visión" una disensión *(écart)*, o sea una manera de *no* serlo todo».[14] Este compromiso con la singularidad de la experiencia personal es tan intenso, que incluso el entusiasmo mostrado hacia la concepción diacrítica heredada de Saussure está lejos de empañar la preponderancia del «sentido bruto» o «salvaje» que el lenguaje tiene por obligación «restituir». «A diferencia de los estructuralistas, Merleau-Ponty se niega a percibir en la diacriticidad del signo el principio de un enclaustramiento hermético del universo lingüístico.»[15]

Los peculiares aspectos que reviste su recepción de Saussure y del diacriticismo, precisamente, esclarecen el soterrado recelo antilingüístico que parece haber persistido en el pensamiento de Merleau-Ponty, siempre en paradójica coexistencia con una glorificación del lenguaje que a veces roza la extravagancia. De todos modos, conviene señalar cuanto antes que la oposición entre lenguaje «instituyente» e «instituido» (elegimos aquí los predicados más consonantes con el planteamiento diacrítico) *no* corresponde del todo a la distinción saussuriana entre «lengua» y «palabra», como tampoco es homologable con la contraposición canónica entre «sincrónico» y «diacrónico». La polaridad de lenguajes que expone el presente capítulo, *no* reproduce, efectivamente, la dualidad que a un conjunto de virtualidades (la lengua) opone su siempre parcial actualización (la palabra), como tampoco coincide con la contraposición de una facticidad susceptible de evolucionar (diacronicidad), y la totalidad de diferencias diacríticas que se sostienen unas a otras «como las piedras de una bóveda» (sincronicidad). La distinción entre los lenguajes «hablante» y «hablado», en suma, no es tan afín al diacriticismo como pudiera parecer a primera vista, y de hecho no es implausible defender su parentesco con la dicotomía establecida por Wilhelm von Humboldt entre *ergon* y *energeia*.[16]

Pero por encima de todo debe ser tenido en cuenta que cuando Merleau-Ponty expone sus ideas sobre el lenguaje, en reali-

dad está presentando una teoría de la expresión que, en resumidas cuentas, es también una teoría de la verdad. «Merleau-Ponty afronta la dificultad de concebir una verdad cuyo progreso depende de nuestra intervención por medio del lenguaje, vinculando la problemática de la verdad con una doctrina de la expresión.»[17] En definitiva ocurre como si la doctrina lingüística merleau-pontiana nos conminara meramente a «tener algo por decir», y como si en torno a este requisito debiera estar organizada toda auténtica aspiración a la verdad. Se trata, efectivamente, de «tener algo por decir», pero en el bien entendido que cuanto digamos será palabra «hablante», portadora de la intención significante en el instante de su surgimiento, y por tanto legitimada en su aspiración a la verdad, únicamente si lo decimos de tal manera que no pueda ser dicho con una mayor propiedad expresiva. Y de modo correlativo sólo será palabra «hablada», o sea una trivial sedimentación de los actos lingüísticos, en el caso contrario. Efectivamente: en ningún caso se trata de reproducir «fielmente» con palabras este «algo» que tenemos «por decir», objetivándolo entonces *en* nuestra mente y *por* medio de las palabras, positivizándolo y al mismo tiempo mimetizando esta positividad, ya que *sólo la desviación o* écart *introducida en y por la verbalización, «reproduce» paradójicamente el antecedente sentido «bruto» o «salvaje»*. De manera que un ingrediente rigurosamente *no*-mimético determina (una vez más, paradójicamente: casi podría decirse que con un automatismo que presupone la proscripción de todos los automatismos), no sólo la calidad expresiva de una transposicion en palabras (o llegado el caso, su excelencia literaria), sino también el crédito que merece su aspiración a la verdad.

Ahora bien: en un sentido que contraviene el de las precedentes constataciones, un no disimulado rasgo de idolatría lingüística asoma asimismo con frecuencia en los escritos de Merleau-Ponty. Todo ocurre como si la ilusión contemporánea de un lenguaje provisto de una autonomía sin límites, a su vez alimentada por la inflexión lingüística que ha llegado a prevalecer en la Tradición Moderna, hubiera hecho presa de manera incipiente en nuestro autor. Al fin y al cabo su apasionada defensa del carácter *no*-parafraseable de todo discurso verdaderamente expresivo («en el lenguaje expresivo el sentido *vuelve a pedir (redemande)* las mismas palabras, son éstas las que

producen la idea»[18]), tan prominente en su pensamiento que, en realidad, la «palabra hablante» puede ser rigurosamente definida por medio de esta esencial in-parafraseabilidad, está concertada con su menosprecio hacia todo discurso que no aspire a la autorreferencia («la obstinada referencia del lenguaje a sí mismo, sus vueltas y sus repliegues sobre sí mismo»[19]), pues nuestro autor desdeña obstinadamente todo discurso en el que pueda acechar de alguna manera la tan execrada «positividad». No cabe duda de que estas actitudes parecen situarle en el ámbito que con cierta sorna ha sido designado como «el idealismo lingüístico de nuestro tiempo». Dede luego Merleau-Ponty está convencido de que «el lenguaje de la representación (de la conciencia, del enfrentamiento del sujeto y el objeto) es incapaz de expresar las relaciones entre el ser humano y el Ser».[20] Y por efecto de este repudio, su pensamiento aspira a «volver a encontrar en la palabra una transcendencia del mismo orden que la aportada por la visión».[21]

La difusa ambivalencia que delatan las ideas de Merleau-Ponty sobre el lenguaje, en todo caso, es puesta de manifiesto cuando «las nociones de "texto primordial", "experiencia antepredicativa" y *"logos* del mundo"» son contrapuestas a las nociones de «"repliegue del lenguaje sobre sí mismo *(redoublement du langage)"*, "hormigueo *(fourmillement)* de las palabras detrás de las palabras", "grosor *(épaisseur)* semántico"».[22] En este orden de cosas un antiverbalismo militante parece competir en el pensamiento de Merleau-Ponty con una confianza ciega en la «alquimia de las palabras», en el ventriloquismo de los sobrentendidos, y en la productividad, a veces excesivamente prolija, de unos automatismos heredados (la ya mencionada «familiaridad del ronroneo personal»[23] que nuestro autor se complace en glosar). Terciar en este antagonismo exige tener en cuenta que el tenor gestual-expresivo de la «palabra hablante», o sea la autenticidad vivida que emerge como el único «origen de la verdad» que parece filosóficamente aceptable, no puede dejar de enfrentarse al recalcitrante estado de cosas que, no nos engañemos, Merleau-Ponty optó por desatender. Nos referimos a la dimensión agonística de nuestra realidad social, o dicho en otras palabras: a la palpable emergencia de la «historia cruel», según el término acuñado por André Malraux. Se trata de la vertiente «atroz» de la

historia que, cuando menos, ha coexistido con la «historia acumulativa», producida por la sensibilidad histórica que sólo atiende a la armonía subrepticia y a las complicidades inconscientes. El pensamiento de Merleau-Ponty produce con frecuencia la impresión de haber considerado exclusivamente esta historia conciliadora y apacible.

De la ampliación de la expresividad perceptiva, al carácter «inaugural» del lenguaje originario

Las ambigüedades consignadas en los párrafos precedentes parecen menos asombrosas cuando se vinculan con las sucesivas concepciones de Merleau-Ponty sobre el lenguaje. Recordemos que en la *Fenomenología de la percepción* el trabajo expresivo, o sea el esfuerzo por convertir la intencion significante en enunciados articulados, era equiparado a la recomposición de unas conductas ya implantadas con la finalidad realizar una intención inédita. La expresividad lingüística, en otras palabras, aparecía íntimamente entrelazada con la riqueza expresiva y significante del cuerpo. De hecho consistía en la reapropiación y en la ampliación de los procesos expresivos que ya tienen lugar en el ámbito de la percepción. Para el Merleau-Ponty inicial, efectivamente, la percepción es *ya* expresión, siendo el lenguaje la expresión manifiesta de la expresión implícita que es la percepción. Por el momento, el lenguaje es concebido como un amalgama de pensamiento y motricidad. Desatiende su plausible especificidad, porque lo considera una variedad de la gesticulación corporal y por tanto una generalización de la conducta expresiva. El lenguaje queda reducido a los *actos* de habla, y el significado lingüístico resulta ser idéntico al sentido que corresponde a la dimensión física de los gestos corporales. En esta etapa de su pensamiento, Merleau-Ponty propone una filosofía de la «palabra hablante» que subordina las estructuras lingüísticas al trabajo de la expresión. No sería impropio afirmar que la primacía otorgada a la expresión relega el lenguaje a una condición subalterna.

Como ya ha sido referido, la etapa intermedia en la evolución de sus ideas lingüísticas está vinculada al descubrimiento

de la obra de Saussure y culmina en el escrito *El lenguaje indirecto y las voces del silencio,* posteriormente aparecido en *Signos.* Por decirlo sinópticamente, ahora el signo se relaciona con el sentido a través del vínculo lateral que sobreviene entre signo y signo. O sea que el sentido surge en la intersección de las entidades lingüísticas y en el intervalo que hay entre ellas. Como en la etapa anterior, el lenguaje sigue entrelazado con la riqueza expresiva y significante del cuerpo, *con la importante salvedad de que ahora la «gesticulación elocuente» es interpretada como «opacidad.* Este inciso quiere decir que en definitiva *todo lenguaje es indirecto o alusivo.* No es de extrañar, por consiguiente, que Merleau-Ponty identifique hiperbólicamente el lenguaje con el «silencio», como hemos explicado en un capítulo precedente. Dicho en otras palabras: el significado lingüístico aparece ahora como un valor puramente diacrítico, con lo cual queda relativizada la presunta positividad de los signos.

En la fase postrera, el pensamiento de Merleau-Ponty en torno al lenguaje adquiere un matiz muy peculiar. Aborda una tarea que había sido desatendida en etapas anteriores: explicar la transición desde el sentido perceptivo hasta el sentido lingüístico, o bien, si se prefiere, «del comportamiento a la tematización».[24] Y proyecta llevarla a cabo estableciendo los fundamentos de una «ontología de la expresión». Como punto de partida mantiene que «el lenguaje expresa una ontogénesis de la cual él mismo forma parte», y acaba constatando que la expresión no es ni una imitación o reproducción, como pretendía el realismo, ni una construcción, como afirmaba el intelectualismo. La salida a este dilema, según Merleau-Ponty, consiste en advertir que el lenguaje se limita a recoger la estructura diacrítica del ya referido «visible». Con lo cual sucede que *indagar filosóficamente el lenguaje equivale a profundizar en la naturaleza del pensamiento reflexivo.* Al lenguaje considerado en sí mismo no le corresponde autonomía alguna, pero en contrapartida su estructura discursiva señala a la reflexión el horizonte soberano que se substrae a su poder de apropiación. Este reconocimiento de sus propias limitaciones transforma la reflexión, como ya hemos visto, en la «hiperreflexión» que Merleau-Ponty convirtió en programa filosófico.

En esta etapa profundizó también Merleau-Ponty en la dimensión de «silencio» que imperaba en su anterior doctrina.

Pero ahora el silencio *no* es una pausa significante o un intervalo entre términos explícitos. Al contrario: no siendo ya un ingrediente esencial del discurso, *el silencio se ha convertido en un discurso de carácter especial.* No olvidemos que Merleau-Ponty, en esta fase de su pensamiento, defiende una especie de panlingüisticismo «ontológico». Los diversos lenguajes tienen desde luego unas estructuras profundamente distintas, pero todo lenguaje irrumpe como algo más que un mundo que se basta a sí mismo: *el lenguaje es una realidad «elevada al cuadrado»*, según la aguda expresión de nuestro autor. Ahora le es reconocido al lenguaje, en esencia, un poder de anticipación o de preposesión. En definitiva se le atribuye la ya mencionada posibilidad de expresar «una ontogénesis de la cual él mismo forma parte», rasgo que lo convierte en «el más válido testimonio del ser». Merleau-Ponty parte de estas concepciones al enunciar el «fenómeno fundamental de reversibilidad que fundamenta tanto la percepción muda como la palabra, y que se manifiesta en una existencia casi carnal de la idea». Este orden de realidad, precisamente, corresponde a las «esencias operantes» o «nociones sin equivalente intelectual» que van a ser consideradas en el capítulo 13 y que merecieron la atención prioritaria de nuestro filósofo en los años que precedieron a su muerte.

No es implausible conjeturar, en todo caso, que la etapa final del pensamiento merleau-pontiano asigna a la dimensión originaria del lenguaje un rango en cierto modo más fundamental que el atribuido al comercio perceptivo con el mundo. Cuando menos parece haberse radicalizado el reconocimiento en el lenguaje de una fundamentalidad que estaba ausente en las primeras obras de nuestro filósofo. Ahora se asigna al lenguaje una índole primordial, y esta inflexión ha sido percibida por algunos comentaristas como una fractura irreversible en la trayectoria de Merleau-Ponty. Si para la *Fenomenología* «en el silencio de la conciencia originaria, no sólo se ve aparecer lo que quieren decir las palabras, sino también lo que quieren decir las cosas, el núcleo de significación *primaria* en torno al cual se organizan los actos de denominación y de expresión»,[25] en los últimos escritos el lenguaje ha abandonado su anterior situación subalterna en cuanto que ya *no* es un derivado de la conciencia originaria.

Por otra parte, el tema del lenguaje parece haber incidido directamente en la discutida influencia de Heidegger sobre la

etapa final del pensamiento merleau-pontiano. Bastará con señalar que en tiempos recientes Leonard Lawlor[26] ha defendido la sugestiva interpretación que asimila el presunto ascendiente heideggeriano a las «convergencias» que Merleau-Ponty advirtió, al término de su vida, entre las filosofías de Husserl y de Heidegger. Afirma Lawlor que Merleau-Ponty percibió en los escritos del «segundo» Heidegger una inextricable afinidad entre la «génesis del sentido» o *Stiftung* husserliana y el «advenimiento del ser» o *Ereignis* heideggeriano. Por haber percibido esta supuesta «convergencia» entre sus dos eminentes predecesores, según esta interpretación, Merleau-Ponty fue proclive a interpretar toda institución de sentido como un proceso de índole «vertical», es decir: como siendo el exacto contrario de una «historia horizontal» consistente en una sucesión causalmente encadenada de acontecimientos.

Efectivamente: para Merleau-Ponty toda institución de sentido es un «advenimiento vertical», o sea lo contrario de un eslabón en una «sucesión horizontal» de acontecimientos, no sólo porque el alcance real de la *Stiftung* en el último Husserl excluye todo substancialismo, sino sobre todo porque, según la lectura merleau-pontiana de Heidegger, la «génesis del sentido» husserliana coincide precisamente con la «dimensión», con la «medida» que «nos es dada» y por la cual «el ente viene a nosotros», o en una palabra: con la *Eröffnung* o abertura inaugural, es decir: con el estricto proceso «vertical» del advenimiento. El efectivo «sentido del ser» para el último Heidegger, según la lectura de Merleau-Ponty, consiste por tanto en el «horizonte en medio de las cosas», en la «dimensionalidad universal»[27] y, muy especialmente, en «aquello mediante lo cual todo se hace presente por sí mismo».[28] Puede así afirmar Lawlor, por consiguiente, que la insospechada armonía entre las filosofías de Husserl y de Heidegger ayudó a especificar el capital concepto merleau-pontiano de «dimensión».

Y el lenguaje, precisamente, recoge y condensa este carácter «inaugural» del ser. Según Merleau-Ponty, efectivamente, para el «último» Husserl el lenguaje tiene un alcance asimismo «inaugural», siendo su dimensión específica la «verticalidad».[29] Al hacer suya esta defensa de la dimensión «inaugural» del lenguaje, amalgama Merleau-Ponty la concepción husserliana sobre la «simultaneidad» de lenguaje e idealidad,

con la «abismalidad» o *Abgründigkeit* que Heidegger atribuye al propio lenguaje. Que lenguaje e idealidad son «simultáneos» quiere decir simplemente, expresado en términos heideggerianos, que «el lenguaje habla».

Esta fórmula encubre, tras su desazonadora banalidad, un estado de cosas que Merleau-Ponty describe de manera convincente, procurando dejar claro que nada hay más alejado de una inadmisible mística del lenguaje que estas irrefutables constataciones: «La extraordinaria impresión que [...] nos producen nuestras propias palabras cuando son decisivas, proviene de que son extraídas de nosotros por las cosas o por los demás. Y sin embargo ellas son nosotros mismos *[sic]* del modo más eminente. Esto ya es verdad en el caso de la palabra ingeniosa, la cual es el ingenio de las palabras. [...] El juego del lenguaje consiste en hacer que "a nuestras espaldas" las significaciones superficiales de la palabra nos lleven a decir algo que tiene más sentido que aquel que nosotros podíamos prever. La vida del lenguaje nos procura profundidad. De ahí la apariencia de pasividad, [la impresión de que la] lengua "sabe más que nosotros [sobre aquello que queremos decir]". Unos rasgos esenciales del ser, están aquí custodiados por el lenguaje.»[30] Diáfanamente descrito por nuestro filósofo, éste es el sentido efectivo de la críptica fórmula heideggeriana «el lenguaje habla». Desde el pensamiento final de Merleau-Ponty, no hace falta decir que este carácter originario del lenguaje convierte en superfluo el protagonismo de la conciencia, otrora irrebatible. Sucede, en una palabra, que se ha desistido de concebir el lenguaje como una mera prolongación de la vida perceptiva y en cambio se le hace prevalecer filosóficamente sobre la percepción. Hasta tal punto que *ahora la realidad primordial hegemónica es el lenguaje originario, pues emerge como la única y definitiva «archifacticidad».*

En contra de la universal compulsión a repetir, el principio de renovación en el cual consiste la verdad

En otro orden de cosas, aun cuando subrepticiamente emparentado con los temas expuestos hasta aquí, es oportuno se-

ñalar el persistente interés de Merleau-Ponty por los procesos de producción de sentido que subyacen en el arte literario. «La literatura procede de un ámbito más primordial que el de las ideas, y al mismo tiempo se orienta hacia él. Por esta causa su valor es insubstituible. Ya que es en tal ámbito donde se encuentra lo sólido, lo duradero, el Ser. Su valor es insubstituible incluso para la propia filosofía.»[31] A la vista de las consideraciones que preceden, no hace falta decir que para Merleau-Ponty el lenguaje de la literatura es el prototipo de todo «lenguaje operante». Recurriendo a una sucinta formulación, se trata de que «la escritura es la inscripción simultánea de la visión en la palabra, y de la palabra en la visión.»[32] Esta fundamental convicción quiasmática permite establecer el real extremismo de las ideas lingüísticas merleau-pontianas, hasta tal punto que es plausible señalar el «valor literario» o la «fuerza elocuente» (o sea las formas que adquiere habitualmente la «transición de lo indeterminado a lo determinado, la reasunción *(reprise)* a cada instante de su propia historia en la unidad de un nuevo sentido, [que] es el pensamiento propiamente dicho»[33]) como el rasgo distintivo de toda «palabra hablante».

Un «rasgo distintivo» que, en todo caso, existe a expensas (o sea como antagonista y en modo alguno como complemento) del valor negativo que reviste para Merleau-Ponty toda referencia objetiva, hasta tal punto que el compromiso con la objetivación aparece correlativamente como un rasgo característico de toda «palabra hablada». O sea que el eventual «valor expresivo» de un texto cualquiera, respaldado por una «formulación memorable» o una «verbalización feliz», (la única clase de «verdad» que, en este orden de cosas, es capaz de contener), al parecer de Merleau-Ponty resulta disminuido por el inevitable residuo de lenguaje tético que necesariamente lo contamina. Para calibrar con cierta objetividad el presunto «valor expresivo» de un texto, por consiguiente, es preciso substraerle de antemano su concomitante «no-valor» referencial. En esta perspectiva no deja de parecer justificada, al menos en filigrana, la predilección merleau-pontiana por la percepción, ya que ésta suministra «un saber que también es un no-saber, pues conceptualizarlo y erigirlo en tesis es intrínsecamente imposible».[34]

Estas consideraciones sobre la percepción, la verdad y la expresividad hacen plausible el postulado merleau-pontiano

según el cual la «verdad» consiste en una indefinida capacidad de innovación, como justificarán en su momento los planteamientos ontológicos de nuestro autor. «Tal como sucede en el caso de la percepción, el poder significativo de la palabra es un testimonio del carácter abierto y temporal, o sea no garantizado, de la verdad. La verdad es intrínsecamente temporal porque ninguna expresión puede rescindir su nexo con la precariedad de la contingencia, y elevarla *[scil.:* la verdad] a una manifestación total y definitiva, porque ningún signo se puede arrogar el privilegio de detentar la verdad de todos los demás signos. Por esta causa una verdad "eterna" sólo es pensable como la presencia en mi palabra viva de los pasados momentos de la expresión, con lo cual esta verdad es en el fondo "otra manera de designar la sedimentación".»[35] Sucede, en definitiva, que la palabra inicialmente «hablante» que ha sido comunicada para luego ser repetida (o que ha sido simplemente memorizada y luego literalmente reproducida) pierde automáticamente su condición «operante» y se convierte en «palabra hablada». Esta degradante circunstancia propicia que la más esclarecedora definición de la «palabra hablada» la suponga portadora de un sentido sedimentado y consolidado, y por tanto susceptible de ser indefinidamente expuesto sin alteración alguna.

Con este repudio de toda repetición, Merleau-Ponty establece un universal «principio de renovación, en el cual consiste la verdad»,[36] y cuya contrapartida es «la inagotable latencia» de la verdad misma.[37] Estas consideraciones, como habrá observado el lector, están impregnadas del espiritualizado menosprecio de nuestro filósofo hacia la realidad «objetivada», siempre acompañado de un ferviente aun cuando tácito artistismo. Debe ser tenido en cuenta que el «lenguaje hablante», orientado asintóticamente hacia la «elocuencia eliminativa» (como suele hablarse de materialismo o de sociologismo «eliminativos»), se nutre exclusivamente de «esencias operantes» o «nociones sin equivalente intelectual», la decisiva concepción merleau-pontiana que exploraremos en el capítulo 13.

11

LA «MANERA DE SER» DEL MUNDO NATURAL COMO SURGIMIENTO PURO E INMOTIVADO

En el capítulo introductorio de esta obra hemos explicado que las insuficiencias de la *Fenomenología de la percepción* suscitaron en Merleau-Ponty una reflexión sobre el problema de la idealidad que, a su vez, orientó el interés de nuestro autor a los enigmas en torno a la expresión. Pero también sucedió que, de manera inversa, al haberse convertido la expresión en un tema central, las conclusiones alcanzadas al investigarla fueron aplicadas, a su vez, a la experiencia perceptiva. Años más tarde explicitó nuestro autor en *El visible* la unidad última entre expresión y percepción, transformada ahora en la inherencia recíproca de verdad y experiencia. La citada obra, efectivamente, no entiende ya lo percibido como una inmediatez incuestionable, del mismo modo que la sensibilidad ha dejado de ser la estricta contrapartida de la inteligibilidad. Ahora estos planteamientos han sido drásticamente revisados. Merleau-Ponty interpreta lo percibido como lo «natural», o sea como lo contrario de lo expresado, lo construido o lo instituido.

Sucede, en definitiva, que el impulso indagador que había dado lugar a la *Fenomenología de la percepción,* suscita en *El visible* una reflexión sobre la naturaleza. Si antes el mundo natural era abordado por medio de la percepción, *ahora se accede a la percepción a través de la naturaleza,* «y se intenta explicitar qué quiere decir "ser natural"».[1] Este replanteamiento pone de relieve que la *Fenomenología* era en realidad un texto todavía muy husserliano porque reducía el mundo «objetivo» en beneficio de un sujeto «encarnado», del cual era mostrada la prestación constitutiva en los procesos percep-

tivos. En los últimos escritos de Merleau-Ponty, por el contrario, la subjetividad queda difuminada ante la referencia al «ser natural», cuyo desempeño constitutivo en la percepción pasa a ocupar un primer plano. Ahora la conciencia ha dejado de ser el obligado punto de partida para entender el vínculo entre mundo percibido y naturaleza.

Nuestra espontánea vinculación con el mundo desvela el sentido originario de la naturaleza

De todas maneras sería un error interpretar teleológicamente la evolución de las ideas merleau-pontianas sobre la naturaleza. La ontología natural que nuestro autor esboza en *El visible* no debe hacernos olvidar que en la primera etapa de su pensamiento asignaba todavía cierta validez al punto de vista sobre la naturaleza que podría ser llamado «clásico». No desdeñaba entonces la noción de una naturaleza considerada en sí misma, formada por una totalidad de acontecimientos objetivos que están determinados por leyes. Conviene tener en cuenta que, en este planteamiento, el mundo percibido *no* cuestiona la realidad natural, aun cuando aparece como el correlato del cuerpo propio, irreductible tanto a la causalidad natural como a la conciencia transcendental. La naturaleza percibida resulta esclarecida por la descripción del cuerpo humano en tanto que «cuerpo percipiente», y recíprocamente: la descripción de la naturaleza «no humana» ilumina el desempeño percipiente de nuestro propio cuerpo. Dicho más rotundamente: en esta etapa de su comprensión de la naturaleza, Merleau-Ponty se abstiene de profundizar en el vínculo entre el estrato perceptivo (cuyo carácter específico descubre la *Fenomenología de la percepción)* y la realidad supuestamente «objetiva».

Por el contrario, en los cursos de los últimos años, así como en el texto de *El visible* y las notas que lo acompañan, la elaboración de los temas ontológicos no es separable de la reflexión sobre la naturaleza, correlativa de un manifiesto alejamiento de la ortodoxia fenomenológica. Parece haber caído en un total descrédito la concepción del «espíritu», la «historia» y el «ser humano» como puras negatividades (ante una naturaleza con-

sistente en una totalidad de acontecimientos objetivos gobernados por leyes, efectivamente, el «espíritu», la «historia» y en definitiva el «ser humano» aparecían como una fuente inagotable de negación), y las inquietudes ontológicas de nuestro autor toman la forma de una filosofía de la naturaleza. Sucede, en el fondo, que empezar interrogando la naturaleza (es decir: tomándola por el *ens realissimum* que nos va a abrir filosóficamente todas las puertas) es lo mismo que negarse a empezar por la consideración del espíritu o de la historia. Es oportuno señalar que sobre todo en este aspecto el pensamiento de Merleau-Ponty se contrapone al de Heidegger, ya que proponer el mundo natural como punto de partida filosófico implica cierto desdén hacia una ontología que cree haber encontrado en los proyectos del ser humano existente su herramienta más esclarecedora.

Ya desde la época posterior a la *Fenomenología,* el pensamiento de Merleau-Ponty había tendido a consignar la vida perceptiva al «mundo natural», con lo que éste acabó siendo comprendido como una específica «manera de ser» que ya no está subordinada a la dicotomía clásica del sujeto y el objeto. En estos planteamientos el concepto de «naturaleza» abarcaba laxamente toda realidad no instituida y, en general, toda entidad no construida. Y la imprecisión de este término parece especialmente deplorable si se tiene en cuenta que, en lugar de «naturaleza», Merleau-Ponty debería haber hablado de «ser natural», entendiéndolo como una «manera de ser» específica *de la cual la naturaleza aparece más bien como una objetivación.*

En todo caso merece ser destacado que la indagación merleau-pontiana de la naturaleza parece contrariar la suspensión de la «actitud natural» que propone Husserl, o sea el procedimiento esencialmente negativo que espera obtener un beneficio reflexivo de «poner entre paréntesis» la «tesis mundana» y anular así la específica «naturalidad» de nuestra espontánea vinculación con el mundo. Al parecer de Merleau-Ponty, por el contrario, *sólo la «actitud natural» nos da acceso al sentido originario de la naturaleza.* La espontaneidad que es indisociable de la «actitud natural» garantiza esta pretensión de primordialidad, y asegura la consiguiente aspiración a la preobjetividad y a la antepredicación. O sea que, *pace* Husserl, no existe posibilidad alguna de que, neutralizando la «actitud natural», pueda accederse a la conciencia transcendental. En realidad ocurre todo lo contrario: según

Merleau-Ponty, explorando la específica «manera de ser» de la naturaleza no sólo será posible entender a fondo la misma «actitud natural» que Husserl pretendía neutralizar, sino que, sobre todo, podrán ser cuestionadas con éxito aun las más recalcitrantes convicciones defendidas por la filosofía de la conciencia. Las nociones de «mundo natural» y de «vida perceptiva», por lo demás, permanecieron muy próximas en el pensamiento de Merleau-Ponty, empeñado en entender la «naturaleza» como el ámbito de lo «primordial».

La ontología objetivista de las «simples cosas» olvida el «suelo natural» del que formamos parte

Llegados a este punto importa dejar claro que la aproximación a la naturaleza del Merleau-Ponty maduro se resiste a concebirla como una realidad considerada «en sí misma», de carácter rotundo y autárquico, sometida a la regulación inmanente que revelan las ciencias físico-naturales y convertida en instancia explicativa inapelable. Ahora nuestro autor se desentiende del concepto de naturaleza con el que tiempo atrás había parecido transigir: «el ser natural en tanto que objeto, en sí mismo, y siendo aquello que es porque no puede ser otra cosa».[2] (Desde luego Merleau-Ponty nunca cesó de criticar esta «doble certeza: o bien que "el ser es", con lo cual las apariencias sólo son una manifestación y una restricción del ser, o bien que tales apariencias son el canon de aquello que podemos entender como "ser", con lo que entonces el ser en sí parece un fantasma absurdo y huidizo».[3])

Contrariando el punto de vista tradicional, en su última etapa meditativa Merleau-Ponty insiste en que «es naturaleza todo aquello que tiene sentido, pero siempre a condición de que tal sentido no haya sido puesto por el pensamiento».[4] Esta especificación deja bien a las claras que la naturaleza, al formar el horizonte definitivo para toda interrogación filosófica, es también, y de manera eminente, la unidad de la percepción y la expresión. En definitiva la naturaleza aparece en el Merleau-Ponty postrero como la vida perceptiva *que suscita por sus propios medios todas las construcciones que pueden*

ser realizadas a partir de ella. Esta ambivalencia, o sea el efecto a un tiempo genético y posibilitador del ámbito natural, ha sido subrayado por Renaud Barbaras en una formulación sugestiva: «La naturaleza no sólo es el soporte *(sol)* de la expresión, sino que también es su cuna *(berceau).*»[5]

De esta manera resuelve Merleau-Ponty el dilema entre las dos aproximaciones tradicionales a la naturaleza. Por un lado se ha solido acentuar el carácter determinable de los procesos naturales y su consiguiente inteligibilidad. Se ha mantenido también que la *esencia* de la realidad natural está abierta a la «luz natural» de nuestro entendimiento. Por otro lado se ha venido afirmando la irreductible facticidad de todo cuanto es natural, resultando así enaltecida la función de los sentidos. Según este punto de vista, sólo tenemos acceso a la *existencia* de la realidad natural por medio de una «inclinación», igualmente «natural», a creer en la existencia de aquello que nuestra sensibilidad nos hace patente. Haciendo frente a esta disyuntiva, Merleau-Ponty insiste en que no puede ser superada con una ingenua síntesis. Como tampoco le parece que tenga sentido defender una ontología sincrética no menos inocente. En su opinión no existe «medio ontológico» alguno que sea capaz de reunir el objeto y la conciencia, y que por tanto equivalga a un «material» del que ambos podrían surgir por diferenciación.

Prefiere nuestro autor, por el contrario, determinar un plano ontológico original que haga posible entender en su génesis la referida dualidad de lo fáctico-existente y lo inteligible-determinado. En otras palabras: se esfuerza por acceder a un sentido tan primigenio de la realidad natural que invalide las bien asentadas categorías que defiende la tradición metafísica. Entonces la naturaleza podrá ser pensada sin ponerla en relación con la dualidad de la esencia y el hecho, y eludiendo la contraposición entre lo posible y lo real. Quienes abogan por una visión positiva de las cosas pretenden que el «ser objetivo» sea considerado como el «ser» sin más, olvidando de este modo el «suelo» sobre el cual aquél ha sido instituido. O sea que desdeñan, precisamente, el «plano ontológico» supremamente esclarecedor que Merleau-Ponty se afana por determinar. En su opinión, el referido «suelo» no puede ser otra cosa más que la elusiva entidad a la cual denomina «ser topológico o envolvente *(être d'enveloppement)*».[6]

Por lo pronto la emergencia de esta realidad primordial pone en entredicho la ontología objetivista de las «simples cosas *(bloße Sachen)*», una actitud derogatoria que en definitiva equivale a «cuestionar el ser-objeto natural». Más importante todavía es la convicción de Merleau-Ponty según la cual alcanzar el providencial «ser envolvente» entraña paradójicamente «acceder a la naturaleza de la cual "formamos parte" *(dont "nous sommes")*, o sea la naturaleza *en nosotros*», de modo que entonces se hace imprescindible «abordar una revisión de la ontología del objeto».[7] Rechazando la ontología del «ser objetivo», nuestro autor trata de mostrar que el ser natural, por decirlo así, está «hueco», o sea que es de índole insuperablemente «carencial». Como formula Lisciani Petrini, «las cosas "de la naturaleza" están socavadas por una ausencia ineliminable».[8] Esto significa, en realidad, que el «ser natural» consiste en «ser de totalidad, macrofenómeno», o sea que «es eminentemente "ser percibido", "imagen"».[9]

¿Abordar la percepción desde el mundo natural, o por medio de categorías que ella misma invalida?

Habiendo pasado revista a la evolución de las ideas merleau-pontianas sobre la naturaleza, ha llegado el momento de preguntarse por qué la preocupación por el mundo natural es un tema de aparición ciertamente tardía en el pensamiento de nuestro autor. Desconcierta, desde luego, que el tema de la naturaleza no fuera abordado *directamente*, partiendo de las indagaciones sobre la percepción, o sea antes de que el escrutinio de la expresión, la institución y la historia, hitos sucesivos en la peripecia meditativa de Merleau-Ponty, hiciera posible acceder por *via negativa* al mundo natural. Ya hemos señalado que sólo al cabo de los diez años que siguieron a la publicación de la *Fenomenología de la percepción* fue entendida la naturaleza como aquello que *no* ha sido instituido, pudiendo entonces ser abordados los procesos perceptivos desde este nuevo enfoque.

La solución a este enigma es sencilla. En la primera etapa del pensamiento merleau-pontiano, la vida perceptiva era un correlato de la conciencia encarnada, y esta connotación ne-

gativa impedía cualquier planteamiento ontológico. En los procesos perceptivos, según la ortodoxia cartesiana que entonces Merleau-Ponty subrepticiamente prolongaba, el hecho (realidad extensa) aparece como un duplicado del sentido (realidad pensante). En el marco de la conciencia, la unidad originaria que gobierna la percepción, aun cuando pueda ser justificada desde la existencia corporal, será siempre la unidad de una heterogeneidad insuperable.

Este punto de partida, desde luego, parece incompatible con una ontología de la naturaleza. Por lo pronto es escasamente plausible abordar la percepción con unas categorías de las que ella misma es la negación palpable. Si el sentido no puede ser desvinculado del hecho, la especificidad de la vida perceptiva no deja de ser un enigma. Pero algún tiempo más tarde Merleau-Ponty alcanzó un indiscutible progreso al defender la noción de naturaleza que el concepto de «institución» hace posible *a contrario*, y según el cual el mundo natural es equiparable a «lo no instituido». En tal caso el rasgo específico de la vida perceptiva *consiste meramente en su condición de proceso natural*, sin que ahora esta constatación pueda venir interferida por noción alguna vinculada al paradigma de la conciencia. Se hace posible, en definitiva, «abordar la percepción desde la naturaleza», habiendo renunciado de una vez por todas a «abordar la naturaleza desde la percepción».

En esta nueva etapa de la meditación merleau-pontiana, la realidad de la naturaleza (ahora ya especificada su índole no institucional) irrumpe como el verdadero sentido de la «actitud natural» husserliana. Este dramático replanteamiento, no hace falta decirlo, conduce a pensar que la *epokhé* fenomenológica sólo exhibe su verdadero alcance cuando se invierten sus términos. Las consecuencias de esta explicitación de la naturaleza son tan sorprendentes, que en último término resulta cuestionada la primacía de la conciencia y se acaba dando paso a una filosofía del mundo natural. De este modo organiza Merleau-Ponty un estilo inédito de indagación, para el cual «naturaleza» es todo aquello que tiene sentido, pero en el bien entendido que tal sentido en modo alguno ha sido implantado por el pensamiento. Para acceder al sentido del mundo natural, por consiguiente, bastará con excluir o «filtrar» los sentidos culturalmente instituidos. Interesarse por cuanto pertenece autén-

ticamente al ámbito primordial de la percepción, en otras palabras, es lo mismo que interrogar la naturaleza.

El carácter elusivo de la realidad natural obliga a desistir de todo ideal mimético

La ya referida especificación de la naturaleza como el ámbito de «lo primordial, es decir: lo no construido, lo no instituido»,[10] aparece repetidamente en *La Nature*, texto formado por las notas preparatorias del curso de 1956-57 en el *Collège de France*. En dicha obra defiende Merleau-Ponty con insistencia, contrariando la idea husserliana de la naturaleza como «esfera de las cosas puras», la noción de «un universo primordial, [ya que] el universo de la teoría considera sobreentendido un universo ya presente. Detrás de este mundo, hay un mundo más originario, anterior a toda actividad, un "mundo anterior a toda tesis".»[11]

En definitiva nuestro autor equipara la naturaleza con la dimensión originaria de la experiencia. Con esta descripción alude al componente «prepersonal» de la experiencia, a su modalidad «salvaje» y «bruta», a su aspecto siempre actual y operante, el cual permite al ser humano entablar «una relación original y primigenia»[12] con las cosas del mundo, puesto que «la abertura del sujeto que percibe y la del mundo que le circunda son lo mismo». Citando a un Husserl característicamente alambicado, también concibe Merleau-Ponty la naturaleza como «la totalidad de los objetos posibles que son presentables originariamente, los cuales constituyen un ámbito de presencia originaria común para todos los sujetos originariamente comunicantes».[13] Nuestro filósofo cree posible acceder a esta dimensión primigenia de la realidad partiendo de la dimensión socializada, «construida» y «domesticada». O sea que el ámbito propiamente humano de la «cultura», consecuencia a su vez de las acciones humanas que «inauguran un orden, fundan una institución o una tradición»,[14] conduce indirectamente a la realidad «prepersonal», «salvaje» y «bruta».

La reflexión merleau-pontiana sobre el ser «bruto» o «salvaje», contrapuesta a la tradición dualista que concibe la reali-

dad como un macroobjeto contemplado por un espectador absoluto, equivale en suma a una peculiar interrogación de la naturaleza. Por encima de todo está interesada en aprehender los modos prepersonales que concurren en la donación originaria del mundo natural, donde el carácter «abierto» de la naturaleza se confunde con el del sujeto percipiente. Cuando son abordados por la «experiencia bruta», efectivamente, los objetos carecen de toda positividad. Consisten entonces en unas «modulaciones de la existencia total» que sobrevienen en una «realidad envolvente». Esto quiere decir que en su seno se penetran o invaden recíprocamente todas las cosas, al igual que hacen el pasado y el futuro, o la posibilidad y la actualidad.

Precisamente esta especificación de la realidad como virtualidad hizo posible que Merleau-Ponty ampliara el ámbito de la indagación fenomenológica. Pocas trazas quedan en su pensamiento, efectivamente, del confinamiento eidético de conciencia y mundo en dos regiones ontológicas inconciliables. Como recordará el lector, la reducción fenomenológica, por la cual quedaba en suspenso la actitud natural y se accedía a los fenómenos al haber «puesto entre paréntesis» su correlato transcendente, establecía una polaridad absoluta entre la subjetividad pura que lleva a cabo la «institución del sentido», y la realidad transcendente del mundo. Tan drástica era la contraposición que la fenomenología consideraba ontológicamente inconmensurables estos dos ámbitos.

Merleau-Ponty, en cambio, propone una «cosmología del ámbito visible» que pretende acceder a la realidad sin violentar su propio modo de darse, y por tanto sin subordinarla al prejuicio de la representación objetiva. Esto quiere decir que nuestro autor procura no tergiversar ni el carácter subjetivo de toda experiencia, el cual le impide coincidir con el objeto percibido, ni la constitutiva negatividad de todo aparecer, por la cual todo cuanto es presente, próximo y visible, es al mismo tiempo transcendente, lejano e invisible. Ello significa, en términos intraontológicos, que «el invisible es una cavidad en el visible, y no producción pura», puntualización que aleja cualquier veleidad neoespinozista o neorromántica. Puede decirse, por tanto, que la «cosmología» merleau-pontiana, al entender que *la realidad se presenta a una distancia insuperable,* recoge con impecable fidelidad su modo más auténtico de

manifestarse. Ahora bien: si este «modo auténtico de manifestarse» consiste en situarse a una infranqueable distancia, parece claro que representar «fielmente» la realidad conlleva desistir de todo ideal mimético o reproductor.

Por ello Merleau-Ponty no retrocede ante la paradoja de que el pensamiento sólo puede acoger con fidelidad el carácter retraído, elusivo y carencial de la realidad si, al entrar en contacto con ella, renuncia definitivamente a la objetividad. Por consiguiente tiene sentido afirmar que en la concepción merleau-pontiana de la naturaleza, y muy especialmente en la renuncia al encaramiento y a la frontalidad que se desprende de su visión cosmológica, culminan las ideas ontológicas de nuestro autor. En el mundo natural, efectivamente, conciencia y realidad irrumpen como meros momentos, abstractos y derivados, de un mismo «ser de indivisión». Todo cuanto en él es «real», por consiguiente, consiste de hecho en la actualización de una determinada virtualidad, de manera que sólo es accesible con procedimientos laterales e indirectos.

Es patente el vínculo entre esta visión de la naturaleza y los postulados de la intraontología merleau-pontiana. En ésta la naturaleza deja de ser contemplada como el «objeto» de la ciencia, ya que Merleau-Ponty procura substraerla tanto al naturalismo afincado en «la certeza de estar por principio en la "objetividad"», como al «inmaterialismo» y a la «incorporalidad».[15] En sus lecciones sobre la naturaleza, Merleau-Ponty la concibe como la intercorporalidad desprovista de confines propios que «se extiende a los otros porque éstos se me aparecen como "otros cuerpos", a los animales porque los contemplo como variantes de mi corporalidad, y en definitiva a los propios cuerpos terrenales, porque los reintegro en la sociedad de los vivos». En la naturaleza, por consiguiente, explora Merleau-Ponty la «"preconstitución" corporal»[16] que gobierna toda clase de entes, de manera que todos los «otros cuerpos», sin exceptuar los animales y las cosas, son considerados ahora como las «variantes» de una única «intercorporalidad».[17] Por encima de todo importa acceder a una dimensión universal, aun cuando inmanente en el mismo particular. Se trata, en suma, de un «elemento transtemporal y transespacial» equivalente a una «generalidad» que se delinea a través de sus propios ejemplares y por tanto simultáneamente a ellos.

Reducir la naturaleza a la condición de objeto impide todo acceso a su carácter primordial

Al parecer de Merleau-Ponty, la naturaleza poco tiene que ver con la organización determinada y estable de formas y de regularidades que la ciencia ha ido desvelando paulatinamente. Al contrario: como referiremos en secciones sucesivas, inspirándose en la obra de Schelling nuestro autor concibe la naturaleza como el «surgimiento inmotivado»[18] e incontrolable que corresponde a una génesis pura, pero que es al mismo tiempo una potencia de anterioridad: «la realidad que es más antigua que todas las demás cosas».[19] A este respecto, Merleau-Ponty se complacía en repetir la famosa observación de Lucien Herr: «la naturaleza está siempre en su primer día».[20] O sea que se presenta como «estando siempre ahí antes de nosotros, pero apareciendo como nueva bajo nuestra mirada».[21]

Sucede, en una palabra, que si bien la naturaleza, según Merleau-Ponty, es el ámbito originario por antonomasia, también debe ser tenido en cuenta que «*l'Ursprünglich* [lo originario] no es cosa de otro tiempo». Por esta causa importa sobre todo «encontrar en el presente (y no en el pasado) la "carne del mundo": un "siempre nuevo" y [a la vez un] "siempre lo mismo". Una especie de tiempo onírico.» Ya que, al fin y al cabo, «lo sensible, la naturaleza, transcienden la distinción entre pasado y presente, pasan interiormente de uno a otro».[22] Mantiene Merleau-Ponty, por consiguiente, que la naturaleza es accesible a la inteligencia, aun cuando en modo alguno la considere expuesta a ser poseída por ella, ya que en definitiva la concibe como «surgimiento inmotivado».

La dimensión «originaria» que Merleau-Ponty asigna a la naturaleza, en suma, obliga a entenderla como un inicio continuamente renovado. De ahí que la filosofía deba aspirar, por encima de todo, a una «verdad común», no desde luego con la intención de «poseerla», pero sí buscando una «adhesión *(jointure)*» a dicha verdad, precisamente la complicidad con la verdad «que los sujetos presumiblemente continúan, pero que en modo alguno inician». Esta resignada necesidad de «participar en la verdad», desde la convicción de que es imposible originarla, en el fondo se debe a que «ni la interioridad ni la exterioridad explican las cosas

que ocurren; sólo las explica un azar que es la concordancia entre estos dos datos, asegurada a su vez por la Naturaleza.»[23] Por tanto nada más lejos de una concepción cronológica, necesariamente empeñada en pensar la naturaleza como un inicio puntual, acaecido en una época remota y realizado de una vez por todas. Muy al contrario: para Merleau-Ponty «el concepto de naturaleza no sólo evoca el residuo de aquello que no ha sido construido por mí, sino también *una productividad originaria que continúa activa bajo las creaciones artificiales del ser humano.* Es aquello que hay de más viejo y, al mismo tiempo, algo que siempre es nuevo.»[24] No es extraño que nuestro autor acompañe esta puntualización con la referencia erudita que hemos mencionado en el párrafo anterior: «la naturaleza está siempre en su primer día».

Es comprensible que Merleau-Ponty advierta en el carácter «originario» de la naturaleza la paradójica circunstancia, ya referida en párrafos anterores, que concurre en todo cuanto parece primordial: la inexistencia de un acceso directo o, si se quiere, el confinamiento en una flagrante no-inmediatez. La naturaleza, efectivamente, nunca puede ser aprehendida directamente y en sí misma, ya que convierte en inútiles todas las tentativas por acceder a ella sin intermediario alguno. Ahora bien: conviene tener en cuenta que la misma naturaleza, en cierto modo, a causa de su esencial «productividad», orienta e impulsa los propios esfuerzos humanos que tienden a poseerla. A este respecto no debe ser olvidado que, al parecer de Merleau-Ponty, la naturaleza constituye la cara oculta, o por así decirlo: el trasfondo nunca completamente elucidado de todos nuestros actos. Puede decirse, en definitiva, que la concepción merleau-pontiana sobre el modo específico de «darse» la realidad (y que no es otro que la característica «manifestación a distancia», incompatible con el postulado de un objeto totalmente determinable), además de justificar el carácter irremediablemente subjetivo de toda experiencia, patente en la nocoincidencia con el objeto percibido, también explica la constitutiva negatividad (la transcendencia, el alejamiento, e incluso la invisibilidad) que impregna todo cuanto «aparece» y que obliga a renunciar al ideal de la representación objetiva.

El hecho de «manifestarse a distancia», por consiguiente, es un rasgo tan originario en el mundo natural que en cierto modo obliga a recelar de la aparente inmediatez y familiari-

dad que son propias del mundo «cultural». Es cierto que entre todas las acciones humanas, de las cuales la realidad natural es el reverso obscuro e inexplicable, suelen ser enaltecidas las que pertenecen al ámbito pretendidamente esclarecido de la cultura. Y sin embargo estas conductas supuestamente eminentes, al parecer de Merleau-Ponty, continúan estando animadas por el impulso natural, en definitiva «bruto», «prepersonal» y «salvaje». Precisamente el impulso que el filósofo debe llevar a la luz, una vez lo ha localizado «por debajo de todo el material cultural que [la propia naturaleza primordial] se ha dado a sí misma».[25] Ya que únicamente de esta manera, según nuestro autor, podrá ser desvelada la «productividad originaria que continúa activa bajo las creaciones artificiales [de la cultura]».

También en el ámbito natural, por consiguiente, reclama el pensamiento de la no-coincidencia sus prerrogativas. No consistiendo la naturaleza en un estado de cosas positivo, carece de sentido la pretensión de coincidir objetivamente con ella. Es incompatible con la constitutiva negatividad que registra toda experiencia, y en la cual concurren la invisibilidad, el alejamiento, la precariedad y la resistencia que opone a ser aprehendida, o sea los rasgos que resume su esencial transcendencia. Por esta razón la naturaleza, al parecer de nuestro autor, resulta desvirtuada cuando se la reduce a la condición de objeto para la manipulación o para el conocimiento. Sólo la decisión de acceder exclusivamente a sus «productos» consigue objetivar a la naturaleza, pero entonces su cualidad de «principio (auto)productivo» queda fuera de nuestro alcance. El carácter originario de la naturaleza, en otras palabras, es propiamente inescrutable. «La naturaleza es un objeto enigmático [porque] nunca está del todo frente a nosotros. Es nuestro suelo; no es lo que confrontamos, sino lo que nos sostiene.»[26]

La naturaleza primordial es un «surgimiento inmotivado», un «abismo de pasado» que siempre está «en su primer día»

El pensamiento de Schelling es el precedente capital que conviene tener en cuenta cuando se consideran las ideas mer-

leau-pontianas sobre la naturaleza. Las críticas del filósofo idealista a la concepción clásica sobre la naturaleza parecen una premonición del cuestionamiento que Merleau-Ponty dirige a la visión cientifista de la realidad, el cual es en cierto modo un autocuestionamiento porque afecta retrospectivamente a la complacencia inicial de nuestro filósofo con una ortodoxa aproximación fenomenológica al mundo natural. Recordemos que, según la concepción clásica, la naturaleza consiste en una multiplicidad estable de acontecimientos objetivos, exteriores unos a otros, y vinculados entre sí por una red de relaciones causales. Ante ella, el «espíritu», la «historia» y en definitiva el «ser humano» aparecen como pura negatividad. Con el tiempo, el progreso de las ciencias dió lugar a que esta visión del mundo natural llegara a parecer estéril para el pensamiento, y que únicamente fuera considerada plausible una filosofía del *conocimiento* de la naturaleza.

Sin embargo, a partir de la época romántica se conjeturó que el «vitalismo» podía explicar la naturaleza sin caer en las simplificaciones del cientifismo. Su punto de partida era el postulado kantiano de que los seres humanos somos «ciudadanos de dos mundos»: objetos para el conocimiento teórico y, al mismo tiempo, sujetos de decisiones morales. Se pensó entonces que esta dualidad sólo podía ser unificada por una naturaleza autosuficiente como la que ejemplifica todo organismo vivo: «su principio unificador reside en él mismo, no puede ser separado de él, y no se le adjudica desde el exterior, a diferencia de la obra de arte». Estas ideas kantianas culminaron en el postulado de una «fuerza vital», heterogénea al universo mecánico de la materia, pero capaz de hacer frente a una doble dificultad: explicar mecánicamente la teleología de los organismos, y justificar científicamente el surgimiento de la vida a partir de la materia. Señalemos de pasada que, por esta misma causa, es profundamente erróneo imputar a Schelling la introducción del vitalismo iracionalista en filosofía.

La aportación de Schelling a la filosofía de la naturaleza, premonitoria de la ontología natural merleau-pontiana, tiene un claro punto de partida: rechaza de manera tajante que el mundo natural sea reducido a las cosas. Afirma que la naturaleza sólo parece consistir en meras cosas cuando es contemplada analíticamente, es decir: cuando recibe una mirada frag-

mentadora y destotalizante. La reflexión y la abstracción, efectivamente, convierten la naturaleza en rígida e inmutable, lo cual es lo mismo que decir que consiguen *objetivarla.* En cambio, al parecer de Schelling la intuición (como de hecho la propia percepción, en la perspectiva merleau-pontiana) es capaz de romper estas restricciones impuestas por el entendimiento. Entonces la naturaleza aparece como un proceso indefinido (o sea como todo lo contrario de una multiplicidad estable de acontecimientos objetivos, vinculados entre sí por un nexo causal múltiple), emblema y correlato de la libertad humana. Esto es así porque la naturaleza, sobre todo, consiste en una infinita actividad de oposición y de síntesis a un tiempo. En una patente reminiscencia del yo fichteano, se afirma imponiendo su propio antagonista, restableciendo indefinidamente las mismas oposiciones que se empeña en destruir. Por efecto de su condición autónoma, la naturaleza es accion viva y productividad pura, o sea todo lo contrario de un producto objetivado y en definitiva «muerto». De estas precisiones resulta que en Schelling deja de ser antitética la contraposición de naturaleza y espíritu, sucesora del antagonismo tradicional entre realidad y libertad.

No puede dejar de sorprender, a este respecto, la profunda renovación que introduce Schelling en el planteamiento clásico de la filosofía transcendental. A ésta no le corresponde ahora privilegio constituyente alguno porque *también la naturaleza constituye.* Según la filosofía schellingiana, la naturaleza instituye unidad por medio de su característica productividad, con lo cual, como habrá advertido el lector, renace en este contexto la concepción spinozista de una *natura naturans.* Sobre todo se enfrenta Schelling a un problema básico: la filosofía transcendental es incapaz de explicar su propia emergencia. Cree haberlo resuelto afirmando que la naturaleza debe ser pensada en términos inmanentemente dinámicos, o sea como «productividad». Acusa a la ciencia de «carroñera» porque sólo se ocupa de «productos muertos», pues sus objetos estan esencialmente paralizados y a merced de las leyes naturales. La filosofía de la naturaleza, por el contrario, debe interesarse por el fundamento de las apariencias, dando por descontado que nunca puede ser él mismo una apariencia. Glosa este extremo en unos términos que iban a ser elaborados por Merleau-Ponty siglo y medio más

tarde. «El objeto está siempre condicionado. Por tanto la naturaleza es fundamentalmente no objetiva. Esta no-objetividad es la productividad de la naturaleza.»

Queda así establecido el teorema de la naturaleza como «productividad originaria», o sea la consideración del mundo natural como surgimiento, acontecimiento o existencia puros. En el bien entendido que pensar radicalmente esta productividad entraña explicar la doble posibilidad de una naturaleza objetiva, apropiada para las ciencias, y una naturaleza a la cual sólo tiene acceso el pensamiento atento a la dimensión antipositiva de las cosas y los acontecimientos. Vale la pena señalar aquí que tanto la ontología de la naturaleza que defiende Merleau-Ponty como la filosofía natural schellingiana renuevan una tradición del Renacimiento que, a su vez, prolongaba el punto de vista clásico, comprometido con un *logos* regulador de contrarios y formador de sentido. Dicha tradición concebía la naturaleza como una entidad independiente y autónoma que posee una infinita capacidad de rejuvenecimiento al ser capaz de restaurar indefinidamente el equilibrio de los impulsos productivos. Contra esta manera de ver las cosas, la tradición cartesiana oponía el acontecimiento, concebido como un surgimiento o sobreveniencia imposibles de conocer, a la estructura o esencia, entendidas como un núcleo de significación accesible para la conciencia.

En su acometida proto-merleau-pontiana contra la objetividad, interpreta Schelling la «productividad originaria» de la naturaleza como una «no objetividad absoluta», siendo éste precisamente el rasgo que la substrae a toda aproximación científica y la convierte en tema para la filosofía. «En el pensamiento cotidiano, el producto eclipsa la productividad. En filosofía, la productividad eclipsa el producto.»[27] La naturaleza no es una colección de objetos, y los mecanismos causales nada tienen que ver con su constitutiva generatividad. Por ello la filosofía debe estar comprometida con la antimimesis: reproducir y representar han de serle totalmente ajenos. Su tarea específica, según Schelling, es acceder a la génesis de las cosas, incidir en el estrato de realidad que las produce. Para ello no tiene más opción, por así decirlo, que «construir» o «crear» a su vez la naturaleza, desdeñando en ella todo «mecanicismo muerto». «Hacer filosofía sobre la naturaleza signifi-

ca crear la naturaleza *(die Natur schaffen).*»[28] Bien miradas las cosas, ningún determinismo natural está realmente determinado. Por el contrario, se halla incluido en un proceso totalizador que no puede ser pensado objetivamente, y que por tanto no puede ser mimetizado o reproducido.

Con todo, el aspecto de la filosofía natural schellingiana que más interesó a Merleau-Ponty fue sin duda la noción de la *erste Natur,* es decir: la «naturaleza primordial» o también, en las propias palabras de nuestro autor, el «principio del mundo». Centra aquí Merleau-Ponty su pensamiento, siguiendo los pasos de Schelling, en la idea de un «surgimiento puro e inmotivado». Por lo pronto el encumbramiento de este tema significa una drámática revocación del anterior ascendiente spinozista, centrado en la distinción *naturans/naturata* que ya hemos glosado. Al fin y al cabo «surgimiento puro e inmotivado» quiere decir que esencia alguna lo determina, aun cuando, como ocurría en el caso de Spinoza, sea aquélla «infinitamente infinita». O sea que ahora la relación *naturans/naturata* no funciona ya en sentido único: la naturaleza *naturans* ya no prevalece porque la naturaleza *naturata* ha dejado de connotar un mundo de meros «productos». Esto indica la frase de Lucien Herr que Merleau-Ponty repite incansablemente: «la naturaleza está siempre en su primer día». La permanencia indefinida del mundo natural, en una palabra, va ahora unida a un carácter inaugural que no se extingue nunca.

La *erste Natur* schellingiana, por consiguiente, significa para Merleau-Ponty «un abismo de pasado»[29], es decir: «el elemento más antiguo»[30] que sea posible imaginar, el cual «permanece presente en nosotros, al igual que en todas las cosas».[31] Es una protorrealidad «que siempre está ahí cuando nosotros llegamos»,[32] o si se quiere, un *Übersein* o «superser» que «nunca puede ser pensado por adelantado».[33] Es comprensible que esta primordialidad llamara poderosamente la atención de Merleau-Ponty, pues al presentar Schelling una realidad «anterior a cualquier reflexión sobre la realidad» está dando a entender que toda reflexión es necesariamente derivada, cuando para las filosofías reflexivas la realidad es estrictamente co-surgente con la reflexión. En todo caso el carácter originario de la *erste Natur* no puede ser puesto en duda: «es el substrato fundamental de toda vida, un *principio bárba-*

ro que puede ser transgredido, pero del que nunca nos podemos desentender».[34] Desde luego no es de extrañar que esta entidad, a un tiempo la más antigua y la más permanente, fuera un persistente acicate para la meditación de Merleau-Ponty sobre la naturaleza. Nuestro filósofo, al fin y al cabo, nunca dejó de tener en cuenta el estado de cosas que Karl Löwith formuló de manera concisa: «la naturaleza primordial es esencialmente contradictoria: afirmadora y negadora al mismo tiempo, creadora y destructiva, mostradora y ocultadora de sí misma. Es un impulso imparable, sin principio ni fin. Es una especie de fuerza ciega, una vitalidad que se crea y se consume, que surge y que desaparece incesantemente. Vuelve siempre a sus inicios, y eternamente comienza de nuevo. Así se convierte en lo inmutable, lo ineliminable y lo fundamental *(das Bleibende, Unvertilgbare und Zugrundeliegende).*»[35]

El proyecto de una «ciencia de la pre-ciencia» es a un tiempo recuperador e intensificador

Nuestra exposición de las ideas merleau-pontianas sobre el mundo natural sería incompleta sin la referencia a una de sus consecuencias más insospechadas. Se trata de la posibilidad, sólo esbozada por nuestro autor, de profundizar en la actividad indagadora que, por estar comprometida con la reconducción del pensamiento científico al mundo natural preteórico y antepredicativo, plausiblemente podría ser denominada «una ciencia de la pre-ciencia».

Ante todo conviene describir este proyecto en el propio vocabulario de Merleau-Ponty. En definitiva propone un escrutinio de las tareas científicas en el que la consideración «vertical» debe prevalecer sobre todo punto de vista meramente «horizontal». Estos términos hacen referencia a que la prevista indagación, en vez de estar simplemente orientada a proclamar una verdad convencional, tiene por finalidad explicitar la dimensión filosófica de la «verticalidad», exactamente contrapuesta a la «horizontalidad» que caracteriza a todo quehacer científico. Desde luego, en modo alguno está prescribiendo Merleau-Ponty una especie de altiva «super-

ciencia», rayana en la gnosis y ávida de una verdad alternativa y destinada a eclipsar a la verdad convencional. No incumbe a la filosofía juzgar a la ciencia, y mucho menos debe intentar ponerse en su lugar. Al contrario: según nuestro autor, la filosofía debe «hacer suyo el conjunto de las adquisiciones de la ciencia, que en definitiva son la primera palabra del conocimiento».[36]

Estas invitaciones a la ponderación, de todos modos, no deben hacernos perder de vista que el juicio merleau-pontiano sobre la ciencia es implacable, y que de esta severidad proviene su propia propuesta de un escrutinio filosófico o «vertical» de las tareas científicas. En su opinión, «[la ciencia ha suscitado un] olvido doble: *1)* El olvido de la naturaleza antes de la idealización y la matematización, el olvido del mundo precientífico, preteórico, preobjetivo. Pero esta ignorancia del mundo vivido esteriliza a la propia ciencia en cuanto que la encierra en una representación inflexible de la realidad. *2)* El olvido de la *Stiftung* u operación instituyente, a la cual sus propios resultados tienden a ocultar. (Este olvido es característico de toda tradición o sedimentación. La prueba de que ha habido progreso es precisamente el olvido. [Es una quimera aspirar a] una generatividad espiritual que no consista en olvido.) Después de la *Stiftung* viene el vaciado de sentido o *Sinnentleerung,* es decir: el olvido de los orígenes, el tradicionalismo *[sic],* la sedimentación *[sic].*»[37]

El interés merleau-pontiano por el compromiso indagador que hemos denominado «ciencia de la pre-ciencia» (y cuya intención es esta vez explícitamente «exhumatoria», debemos admitirlo), basado en una comprensión del trabajo científico que observa con lucidez la discrepancia entre las respectivas realidades operativas del pensamiento y de la ciencia, *amalgama en el fondo dos impulsos dispares.* Uno de ellos está dirigido, por así decirlo, «en contra» de la ciencia, pues reacciona ante su evidente «ceguera ontológica» con el manifiesto propósito de eliminarla de raíz. El otro impulso, por el contrario, en cierto modo se siente cómplice de la propia ciencia por cuanto le atribuye la paradójica capacidad retroactiva de «enriquecer» nuestra vida perceptiva. Vamos a referir con algún detalle estos dos componentes fundamentales de la proyectada «ciencia de la pre-ciencia».

Ante todo, su disparidad se debe al hecho de que la ciencia estimula el pensamiento de dos maneras distintas: *1)* Haciéndole reaccionar contra los olvidos que ella misma suscita, y animándole a denunciar la ceguera de la propia ciencia ante las realidades primordiales de las cuales subrepticiamente se nutre. Debe ser tenido en cuenta que la ciencia no tiene prerrogativa alguna en esta profundización en el mundo percibido, pues el pensamiento puede emprenderla por otros medios, estando entonces impulsado por otros acicates. En este caso corresponde al pensamiento una adquisición de orden «hipotáctico», ya que recobra o reconquista una protoevidencia y una protoexperiencia que habían sido sistemáticamente olvidadas. Por ello es plausible llamar «*impulso recuperador*» a este componente. *2)* Conduciéndolo a una catarsis cuyo resultado final es advertir en nuestra vida perceptiva una profundidad y una riqueza que hubieran permanecido ignoradas para siempre sin esta paradójica intervención de la ciencia. En el fondo se trata del aparente contrasentido según el cual, del mismo modo que sucede con el arte, la ciencia pone al descubierto una realidad mucho más compleja que la que suele advertir una consideración objetiva de sus prestaciones. En este caso logra el pensamiento una adquisición de orden «paratáctico», pues consigue restaurar una complejidad y una profundidad perceptivas que habían sido artificialmente simplificadas. Por ello resulta adecuado llamar «*impulso intensificador*» (o «acrecentador», si se prefiere) a este componente.

Recuperar el suelo nutriente de la ciencia entraña retornar a las «cosas mismas»

Por lo que se refiere al primero de los mencionados impulsos, o sea el que hemos denominado «*recuperador*», cabe señalar que el proyecto merleau-pontiano parte de una constatación fundamental: la experiencia perceptiva es constitutiva para toda ciencia. Nuestro comercio perceptivo y sensible con el mundo, en otros términos, es el suelo nutriente de cualquier ciencia objetiva. Desde luego es difícil poner en duda el

carácter fundamental de la experiencia perceptiva para el quehacer científico. Es a todas luces la matriz generadora y el ámbito originario para las ciencias de la más diversa índole, y muy en particular para las ciencias humanas. No es de extrañar, en consecuencia, que Merleau-Ponty nos exhorte a reaccionar ante el olvido de este elemental estado de cosas, y nos invite a reconducir el pensamiento científico al mundo natural preteórico y antepredicativo.

Estudiando en profundidad los procedimientos de la ciencia, orientados por la dimensión «vertical» que referíamos al inicio, será posible acceder a la realidad primordial que no solamente subyace a todas las idealizaciones y todas las objetivaciones (y por tanto a toda práctica científica), sino que además las alimenta y las justifica subrepticiamente. El orden de realidad aquí codiciado, en definitiva, es el suelo nutriente tanto de todos los actos de nuestra vida como de todos los aspectos de nuestro pensamiento. Siempre en el bien entendido de que esta reconducción de los procedimientos y los resultados de la ciencia al referido ámbito primordial no expresa resentimiento alguno de la filosofía hacia la propia ciencia. En el fondo este proyecto está muy lejos de cuestionar el ideal de una objetividad incontrovertible, aun cuando lo interpreta de un modo decididamente peculiar. Ya que profundizar en la conciencia perceptiva, según Merleau-Ponty, entraña automáticamente un retorno a las anheladas «cosas mismas».

A este respecto no debe ser olvidado que Merleau-Ponty había hecho suyos los presupuestos indagadores de la fenomenología, y que el imperativo husserliano de «volver a las cosas mismas», al parecer de nuestro autor, además de contrariar al realismo del sentido común, pone en tela de juicio toda verdad «científica». En realidad esta máxima está dando a entender, según la lectura que propone Merleau-Ponty, que toda indagación científica *presupone una experiencia del mundo que siempre precede a la propia ciencia.* Todo conocimiento, y por tanto también el que aporta la ciencia, sobreviene a partir de una experiencia en la cual se constituye la verdad. El auténtico origen de ésta, por consiguiente, en todos los casos debe estar vinculado a las significaciones, por lo pronto «opacas», que forman nuestro contacto primordial con el mundo y que a todas luces es imprescindible recuperar.

O sea que la indagación científica, contrariamente a lo afirmado por una fracción de sus defensores, en caso alguno se beneficia de un vínculo inmediato y natural con una presunta realidad que existe por sí misma y que está compuesta por unos hechos supuestamente autoevidentes. Por ello sólo puede ser evaluada en referencia al estrato originario de experiencia del que en realidad la propia ciencia se nutre. Toda indagación científica, por consiguiente, en opinión de Merleau-Ponty debe ser comprendida como una descripción de orden irremediablemente secundario, siempre subordinada al orden primario o fundamental de la experiencia que, al fin y al cabo, la hace posible.

Llevar a la luz la riqueza perceptiva que toda ciencia se esfuerza en ocultar

Pasemos a considerar ahora el impulso, subyaciente al esbozo merleau-pontiano de una «ciencia de la pre-ciencia», que es pertinente llamar «*intensificador*» según hemos referido en párrafos precedentes. Por lo pronto recordemos que nuestro autor atribuye a la propia ciencia la constitutiva necesidad de comprenderse a sí misma indagando sus propios fundamentos. Afirma Merleau-Ponty a este respecto que «las falsas concepciones sobre la naturaleza» pueden llegar a ser «eliminadas» con ayuda de «los recursos que encontramos en la ciencia»,[38] a la cual cabe asignar, por tanto, un efecto saludablemente catártico. En el fondo ocurre que *la práctica de la ciencia y la experiencia del mundo vivido se iluminan recíprocamente.* Como observábamos en párrafos anteriores, ya no se trata únicamente de una demanda puramente «reactiva» de esclarecimiento ante las cegueras de la ciencia. Ya no prevalece la disposición a profundizar filosóficamente en la experiencia realmente vivida, operando en un sentido diametralmente opuesto al de la práctica científica habitual. En este caso las cosas son muy distintas.

Se cuenta ahora con la complicidad de la propia ciencia. Podemos constatar que, de hecho, toda actividad científica «enriquece» nuestras posibilidades perceptivas, análogamente a como lo hace toda obra de arte aun cuando la ciencia, no es

preciso aclararlo, proceda de un modo patentemente distinto. Cuando menos puede decirse que la ciencia «enriquece» indirectamente la percepción por su propio efecto empobrecedor sobre nuestro contacto sensible con el mundo. Ya que al tomar conciencia de esta pérdida, surge la necesidad de intensificar la experiencia que ha sido «empobrecida», compensando así el menoscabo perceptivo que el propio progreso científico y tecnológico produce y al mismo tiempo se esfuerza en ocultar. Estas paradojas fueron glosadas por Merleau-Ponty en múltiples ocasiones. «El filósofo se obstina en ver; el científico, en encontrar puntos de amarre. No quiere atascarse en el "ver" filosófico. El científico tiene la superstición de los medios que triunfan. *Pero en esta tentativa para asegurarse un punto de amarre, aquello que el científico pone involuntariamente al descubierto supera con creces aquello que de hecho está viendo.* El filósofo debe ver, mirando por encima del hombro del físico, aquello que éste es incapaz de ver por su cuenta. (Pero si el filósofo quiere ver y comprender demasiado deprisa, corre el riesgo de la gnosis. Es peligroso concederle una libertad total. Su confianza en el lenguaje le puede hacer caer en la ilusión de atribuirle un tesoro incondicionado de saber absoluto. De ahí las falsas etimologías de Heidegger, su gnosis.)»[39]

Sucede, en consecuencia, que la emergencia de la verdad científica produce en la filosofía un singular efecto catártico. Suscita en ella la necesidad de «interrogar», ejerciendo «una especie de diplopia que, al tiempo que contempla un determinado estado de cosas, se contempla a sí misma como cuestionamiento».[40] Ahora bien: al contrario de cuanto ocurre en la ciencia, puede decirse que esta «interrogación» filosófica, provocada por el surgimiento de la verdad científica, es por sí misma imparable. Esto quiere decir que su única dinámica posible es un progreso indefinido: «es de tal naturaleza que no es posible concebir una respuesta que pueda anularla, sólo acciones decididas que la lleven más lejos».[41] Es importante añadir que esta confianza en los efectos filosóficamente catárticos de la práctica científica llevó a Merleau-Ponty a exponer con admirable claridad (precisamente en el presente contexto, orientado de modo ambivalente hacia la ciencia) la fundamental identidad de tres conceptos que, como ya ha sido referido, son prominentes en su pensamiento.

En efecto: toda *interrogación* digna de este nombre debe practicar al mismo tiempo la *superreflexión* (o sea la actividad «que no pierde de vista ni la cosa ni la percepción bruta, [...] que no corta los vínculos orgánicos entre la percepción y la cosa percibida»,[42] y en definitiva que «en el centro mismo de la reflexión advierte un ámbito no afectado por ella»[43]), y debe entenderse a sí misma como *hiperdialéctica* (es decir: como «un pensamiento que es capaz de verdad porque contempla sin restricción alguna el carácter plural de sus propios vínculos»[44]). En este orden de cosas, desde luego, no sorprenderá al lector que Merleau-Ponty juzgue «encomiable» el progreso científico por la misma y paradójica razón que le parece «encomiable» el crédito asignado por la Modernidad filosófica a los poderes constituyentes de la conciencia. Ambos desempeños humanos, al fin y al cabo, «aportan la realidad que nos es exterior, la que nos precede, una especie de perseverancia de las cosas, un mundo de esencias fuera de nuestro alcance».[45]

12

LOS ENIGMAS EN TORNO A LA EXPRESIÓN REVELAN EL ORIGEN DE LA VERDAD

¿Es posible hablar todavía de verdad, cuando en realidad nuestro tiempo admite que el pensamiento es inseparable tanto del contexto histórico en el que surge como de la perspectiva personal del pensador, estando aquél determinado por las estructuras de índole diversa, principalmente lingüística y social, que lo han hecho posible, y a las cuales indica, describe y justifica, casi siempre sin darse cuenta? Merleau-Ponty manifestó en repetidas ocasiones su convicción de que la tarea de consignar toda verdad a la correspondiente situación histórica, social y personal, entrañaba revisar a fondo la propia noción de verdad. «Si la historia nos envuelve a todos, debemos comprender que la verdad a nuestro alcance no la obtendremos contra la inherencia histórica sino gracias a ella. Si ésta es pensada superficialmente, destruye toda verdad, pero si es pensada radicalmente fundamenta una nueva idea de la verdad.»[1]

Presentar esta «nueva idea de la verdad», precisamente, era la finalidad preponderante del último libro que escribió Merleau-Ponty, publicado póstumamente por Claude Lefort con el título *Le visible et l'invisible,* pero que su autor, durante mucho tiempo, había proyectado denominar *L'origine de la vérité.* Esta preocupación, de todos modos, se había hecho patente desde mucho tiempo atrás. Ya en un texto publicado en 1947 exponía Merleau-Ponty sus intenciones al respecto: «Desde luego sería pertinente describir con exactitud la transición desde la fe perceptiva hasta la verdad explícita, tal como ésta aparece a nivel del lenguaje, del concepto y del mundo cultural. Tenemos la intención de hacerlo en un trabajo consagrado al *Origen de la*

verdad.»[2] Y en su escrito de candidatura al *Collège de France,* redactado en 1951, reitera esta intención: «Incluso el pensamiento más formal está siempre referido a alguna situación mental, definida cualitativamente. [...] Esperamos tratar este problema de un modo más completo en la obra que estamos preparando sobre el origen de la verdad.»[3]

Ésta habría sido, por consiguiente, la problemática central de *El visible* si la obra hubiera podido ser redactada en su totalidad. Aun cuando en ella tenían que ser replanteados algunos problemas ya abordados en la *Fenomenología de la percepción,* también iban a ser reconocidas las aporías que entorpecen la transición de la fe perceptiva a la verdad explícita, quedando subordinada su eventual solución a una revisión en profundidad del punto de partida inicial. Éste incluía la intención de examinar la «contribución que aportan los procesos perceptivos a nuestra idea de lo verdadero», aun cuando en un primer momento el compromiso de Merleau-Ponty con los planteamientos fenomenológicos le impidió advertir las dificultades de este programa. Pero más tarde su propio veredicto retrospectivo fue implacable: «La descripción del mundo del silencio [que lleva a cabo la *Fenomenología de la percepción]* descansa enteramente sobre las virtudes de la palabra.»[4] Nuestro filósofo era consciente de que en su intento de fundamentar en la vida perceptiva la noción de una verdad primordial, no había conseguido abandonar su compromiso con una «contemplación de sobrevuelo», permaneciendo encadenado a su posición de espectador descomprometido y extraterriorial. Se daba cuenta de que las presuposiciones de la *Fenomenología de la percepción,* a pesar de las apariencias, poco diferían de las adoptadas tradicionalmente por la filosofía de la conciencia.

Como consecuencia de dicha autocrítica, la fidelidad de Merleau-Ponty a los cánones de la Modernidad aparece drásticamente revisada en *El visible.* La verdad, en esta obra, «al igual que la cosa, al igual que los otros, fulgura a través de una experiencia emocional y casi carnal».[5] Así se abre paso una verdad de origen *no* discursivo y de carácter paradójico, puesto que su rasgo distintivo es que consigue invalidar todas las construcciones que aspiran a poseerla. En conformidad con un replanteamiento tan drástico, la conciencia no puede seguir siendo la «fuente *(source)* absoluta»[6], y esta eminente función es asumi-

da por un nuevo protagonista: la «inserción recíproca» o *Ineinander* de visible e invisible, naturaleza y espíritu, carne y pensamiento, reflexión y trasfondo prerreflexivo o *irréflechi.* Con lo cual la revocación de las certezas anteriormente adquiridas es tajante. Valga como ejemplo recordar que la mera reflexión, en la *Fenomenología,* era sobreimpuesta a la sensibilidad sin demasiados miramientos, con lo que en modo alguno podía decirse que emergiera de ella. En *El visible,* por el contrario, incluso la negatividad y la diferenciación, lejos de estar confinadas al pensamiento y al discurso, se hallan ya presentes en el ámbito de lo sensible. Y por lo que respecta al lenguaje, «como todo fenómeno emergente es de hecho un macrofenómeno, poseedor de una arquitectónica propia. Irrumpe *(fuse)* en el cuerpo humano como un espíritu salvaje, no como una causalidad positiva sino entre las palabras, para después sedimentarse en objetos positivos de cultura.»[7] Veamos en lo que sigue, con cierto detalle, los condicionantes de esta crucial mutación.

El encuentro entre el cuerpo y el mundo dista de ser neto, rotundo y ponderable

No es posible poner en duda la primacía que Merleau-Ponty, a lo largo de su trayectoria meditativa, asignó al cuerpo en relación con el problema de la verdad. En la primera etapa de su pensamiento constata nuestro autor que «el cuerpo está integrado en el yo concreto, en tanto que existencia prepersonal, anónima y general, adquirida tanto natural como culturalmente. Este cuerpo, soporte de toda acción, no es pasividad pura sino actividad fluctuante, es un pre-yo y no un simple no-yo.»[8] Sucede, efectivamente, que un sujeto corporal precede al yo, una reflexión corporal precede a la conciencia, y una existencia anónima precede a nuestra existencia individual, del mismo modo que la sensación ontológicamente rehabilitada precede, a su vez, al propio cuerpo: «No es porque el tacto o la visión tienen lugar en un cuerpo que éste pertenece al mundo; más bien ocurre lo contrario, y es porque la sensación pertenece al mundo que hay (que puede haber) cosas tales como los cuerpos.»[9] Podría incluso decirse que, en opinión de Merleau-Ponty, el propio pensamiento

fenomenológico surge de la peculiar experiencia que suministra el cuerpo. A este respecto señala que, al fin y al cabo, «el cuerpo es nuestro procedimiento general para tener un mundo».[10] Sólo el cuerpo, efectivamente, nos da acceso a la intrigante unidad de las cosas y de nosotros mismos: «las cosas y los cuerpos están hechos del mismo material *(étoffe)*».[11] O expresando en otros términos esta misma convicción: «El cuerpo es [ciertamente] una cosa, pero es una cosa en la cual yo resido.»[12] Y la esencia del cuerpo es, precisamente, la motricidad, o sea una posibilidad del «yo puedo»[13] que emparenta en cuerpo con el espíritu y le confiere una movilidad que le hace confinar con las cosas.

Desde este punto de vista, la propia percepción puede ser concebida como un caso singular de la universal promesa de contacto que habita en nuestro cuerpo. La existencia carnal hecha posible por el cuerpo, por consiguiente, viene a ser un «modo de encuentro»[14] que antecede toda relación sujeto-objeto. Siempre a merced de la percepción, el cuerpo no está expuesto al equívoco sobre sí mismo que para la conciencia es una tentación irrefrenable. El cuerpo, efectivamente, nunca puede tomarse a sí mismo por un microcosmos cerrado y autónomo, y en definitiva debe renunciar a perfilarse como una versión en miniatura del universo. Los desempeños del cuerpo son de signo diametralmente opuesto a las prestaciones de la conciencia, y esta contraposición es capital en el pensamiento merleau-pontiano. «El concepto de yo "corporal" no es fácil de entender porque, precisamente, el yo de la Tradición Moderna irrumpe enfrentándose con el mundo, con las cosas y con la naturaleza. [En cambio, el yo "corporal"] designa el substrato natural del yo personal, o sea que la corporalidad pertenece a la protohistoria de la conciencia.»[15] Para Merleau-Ponty, en suma, el «cuerpo propio» es irreductible tanto a la causalidad natural como a la conciencia transcendental. Además, es una crucial característica del cuerpo que, lejos de tender a la identificación, como es el caso de la conciencia, su constitutiva motricidad le orienta a la escisión y al desmarque permanentes.

Para entender en profundidad el fundamental ensalzamiento merleau-pontiano de la corporalidad, ante todo debe ser aceptado que la realidad irrumpe en la conciencia, de una manera difusa pero irrefutable, precisamente por medio del cuerpo. Ocurre, en pocas palabras, que «el cuerpo es el ser

mismo que habla en nosotros».[16] Y el pensamiento postrero de Merleau-Ponty, como referiremos con mayor detalle en su momento, exalta todavía más, por medio de un drástico replanteamiento, la preponderancia del cuerpo. Su desempeño más eminente, en los propios términos de nuestro autor, es la capacidad de «dar acceso a una diferencia originaria por contacto». No hace falta decir que el cuerpo ejecuta esta mediación ontológica anticipándose a la intervención del espíritu. Se encuentra éste completamente desprovisto de la capacidad reveladora de aquél, ya que no puede escrutar la realidad sin inmovilizar en ella todo dinamismo. Paraliza el cambio y la actividad, en una palabra, en la misma medida en que intenta objetivarlos.

Por supuesto que el encuentro entre el cuerpo y el mundo no se asemeja al que tendría lugar entre cosas de carácter neto, rotundo y ponderable, en cierto modo permanentemente recogidas sobre sí mismas. Más bien consiste en algo así como un contacto u osculación tangencial entre formas y cualidades, del cual nace una inteligibilidad desde luego siempre incipiente, pero capaz de esclarecer, al amparo de la experiencia sensible, la común naturaleza del cuerpo y de la realidad. Nada puede hacer el cuerpo ante la delineación y la contención positivas, rasgos que para Merleau-Ponty, paradójicamente, son sinónimo de superficialidad: «La profundidad es el medio del que se valen las cosas [...] para seguir siendo cosas, pero dejando de ser aquello que estoy contemplando en este momento. Sin la profundidad solo habría una zona móvil de nitidez que, para irrumpir en un primer plano, debería abandonar todo lo demás.»[17]

La opacidad corporal da lugar a una tensión que debe ser asumida por la palabra expresiva

La meditación merleau-pontiana sobre la verdad en su relación con la corporalidad, de todas maneras, desemboca en una convicción de indiscutible importancia: el desempeño capital del cuerpo en tanto que «motricidad habitada» consiste en su capacidad expresiva. Constatación que se prolonga en la idea de que precisamente en el lenguaje culmina esta esencial vocación expresiva del cuerpo: «Según Merleau-Ponty, los movimientos

del cuerpo y el orden de las palabras se completan mutuamente. En la etapa intermedia de su pensamiento, concibe el lenguaje como la forma eminente y decisiva de la modulación corporal. El lenguaje descansa en el cuerpo.»[18] De todas maneras, para entender el surgimiento de la palabra expresiva en el seno de la corporalidad, profundizando de este modo en una de las ecuaciones merleau-pontianas esenciales, es preciso atender a la fundamental ambigüedad que referimos a continuación.

A primera vista el cuerpo emerge como un «estrato *(couche)* anónimo» (una anonimidad cuestionadora de toda identidad subjetiva) que se hace sentir en cada ser humano como una desconcertante ausencia u opacidad. Este asombroso acompañante, en definitiva, equivale a «otro sujeto que subyace a mí mismo, para quien existe un mundo antes de que yo esté ahí, y en el cual ha decidido qué lugar me corresponde». De este modo queda planteado un enigma que Merleau-Ponty se apresura a resolver: «Este espíritu cautivo o natural, es mi cuerpo.»[19] Esto es así porque «es preciso que mi primera percepción (mi primer engarce con el mundo) me aparezca como la ejecución de un pacto más antiguo entre un *x* y el mundo en general, que mi historia prolongue una prehistoria de la que utiliza los resultados adquiridos, que mi existencia personal reactive una tradición prepersonal».[20] Con lo cual resulta que nuestro cuerpo es una realidad «extraña» a nosotros mismos. Como formula Merleau-Ponty, es «una masa interiormente trabajada por una carencia». Nuestro cuerpo, en otros términos, consiste en un fondo de anonimidad que en cierto modo se halla «ausente», porque en él sobreviene de manera eminente la paradoja capital de la sensibilidad. Ésta no es otra que el carácter constitutivamente inaprehensible de su objeto, de manera que si en un primer momento el ámbito de lo sensible produce la impresión de ser el emblema mismo de la positividad, en realidad sus rasgos más característicos son el desasimiento y la evanescencia. «El mundo sensible, *precisamente porque es sensible,* sólo es "dado" por alusión.»[21]

O sea que la negatividad (el trabajo de la diferenciación y de la separación) no es el privilegio exclusivo del discurso y del pensamiento, porque ya actúa en el ámbito sensible. Valga como ejemplo la ofuscación recíproca que se ejercen entre sí las cosas. Produce a su vez la «profundidad», o sea la opacidad de lo

no percibido en el seno de lo percibido, la cual da lugar, por su parte, a la presencia visible. Estas precisiones ayudan a comprender que la vida perceptiva sea «este movimiento por el cual cada término sólo puede ser sí mismo por su efecto sobre el término opuesto, cesa de ser sí mismo para convertirse en sí mismo, [y] con el fin de realizarse se rompe, se abre y se niega [a sí mismo]».[22] Podría incluso decirse que todo cuanto pertenece al ámbito de lo sensible está condenado a ser únicamente sobreentendido, que su captación directa y frontal es imposible, y que acaba siempre por prevalecer sobre cualquier pretensión de índole intelectualista. En particular, el desafío que la sensibilidad dirige al análisis triunfa inevitablemente. Ello permite afirmar, hablando «en sentido pleno», que en el ámbito de lo sensible «sólo se ve finalmente la totalidad de la cual forman parte los fragmentos. [De hecho,] *el pensamiento no hace más que esto: no coincidir todavía del todo con los* visibilia.»[23]

En resumen puede decirse que la intervención del cuerpo da lugar a una desviación o *écart* en su propio vínculo con el mundo. A causa del cuerpo, en otras palabras, la presunta continuidad de su propia inserción mundana se interrumpe. La proximidad que se daba por supuesta es contemplada con reservas, y aparece puesta en duda la apropiación tenida por incuestionable. Una vez más, el pensamiento de la no-coincidencia reclama aquí sus derechos: es patente que no existe adecuación alguna del cuerpo con respecto a sí mismo, así como tampoco puede afirmarse que el cuerpo esté adecuado con la realidad. De manera que el cuerpo se manifiesta como un recalcitrante estrato «prerreflexivo», pero no porque contenga en ciernes la reflexión futura, sino más bien porque representa para ella un obstáculo insalvable.

Al mismo tiempo, la separación, la distancia y la desposesión «corporales» que acabamos de referir, formas todas ellas de la no-coincidencia primordial, deben ser entendidas, según Merleau-Ponty, no como una simple carencia u opacidad de signo disociativo y enajenador, sino como una tensión destinada a ser asumida por la palabra expresiva. Para nuestro autor, efectivamente, la palabra se substrae a toda captación unidireccional porque es al mismo tiempo aprehensión y desasimiento (rasgo que justifica la comparación de la palabra con la elipse cuando Merleau-Ponty describe aquélla como una

«realidad provista de un doble foco»). Esta ambigüedad pone de manifiesto la congruencia formal de la palabra con la identidad indefinible que nuestro autor denomina «estilo». La concibe como un horizonte compuesto por infinitas transacciones y que es indisociable de un punto de vista lateral u oblicuo con respecto a las cosas. El «estilo», unidad preobjetiva que caracteriza toda presentación sensible sobreviniendo «en filigrana», es por tanto la antítesis de toda «contemplación por sobrevuelo», pues consiste en una no-coincidencia que en modo alguno entraña una separación tajante.

Ocurre precisamente lo contrario: aun estando impregnado de no-coincidencia, el «estilo» anuncia un vínculo que nos incumbe realizar a nosotros. Esto quiere decir que plantea la «exigencia de creación» que, según Merleau-Ponty, caracteriza toda realidad originaria. Para nuestro autor, efectivamente, sólo la fecundidad innovadora es realmente fiel aun a la más primordial de las realidades, y la filosofía debiera tomar buena nota de esta fundamental constatación. «[La realidad] originaria no es exactamente aquello que hemos dejado atrás, al igual que no toda la filosofía consiste en restituir [...] una realidad preexistente. Lo vivenciado no es plano, carente de profundidad y de dimensión, no es un estrato opaco con el cual tengamos que confundirnos. Lo originario nos solicita en más de un sentido: [por así decirlo,] lo originario estalla, y la filosofía debe acompañar este estallido, esta no-coincidencia, esta diferenciación.»[24]

La motricidad como intencionalidad original permite acceder a las cosas sin objetivarlas

Después de este recorrido por las peculiaridades de la corporalidad, la percepción, la expresión y el lenguaje, conviene retomar ahora el tema del «origen de la verdad» con el cual empezaba este capítulo. Es compleja y atribulada, desde luego, la peripecia de la verdad en el pensamiento merleau-pontiano. La inicial consideración del cuerpo como «sujeto encarnado» o «sujeto pretético», en los últimos escritos cede el paso a una noción de «cuerpo» que, al igual que la sensibilidad, entendida

ahora como pasividad originaria, sobreviene como la «dehiscencia» del ser, o sea en tanto que su autoafectación temporal y emergencia a la visibilidad, temas éstos que serán referidos en próximos capítulos. Por el momento conviene concentrar nuestra atención en que, como ya hemos indicado, para el «primer» Merleau-Ponty el «origen de la verdad» se sitúa en el acto expresivo, el cual realiza a su vez las expectativas de la percepción sensible. Percepción y expresión, efectivamente, son las dos facetas, inmanente y transcendente, de una idéntica realidad: «El prodigio de la existencia consiste en que no sólo está dotada de inmanencia (la percepción) sino también de transcendencia (la expresión).»[25] Comprender a fondo esta ecuación fundamental, de todos modos, entraña tener en cuenta que en la primera filosofía de Merleau-Ponty el «cuerpo propio» o «cuerpo fenomenal» asegura nuestra incorporación o inherencia al mundo.

El cuerpo, efectivamente, está a la vez «del lado del objeto» y «del lado del mundo», puesto que «*il en est*» (o sea que forma parte de él), así como «del lado del sujeto» y «del lado del pensamiento», ya que todo se organiza a partir de él. De igual modo, no está en el tiempo pero él mismo es el origen del tiempo, pues instituye un ahora, un ayer y un mañana, y no está en el espacio pero él mismo es origen del espacio, ya que instituye un «aquí» a partir del cual vendrán dados todos los «ahí». En modo alguno debiera extrañar al lector, por consiguiente, que el concepto de intencionalidad sea preponderante en la tematización merleau-pontiana del cuerpo. Ahora bien: asumiendo una posición de flagrante heterodoxia, nuestro filósofo asigna la intencionalidad al cuerpo y no a la conciencia, desmarcándose así una vez más del legado de Husserl. Está convencido, en palabras de un comentarista, de que «en la búsqueda de una radicalidad sin compromiso, la fenomenología debe analizar las manifestaciones más inmediatas de la intencionalidad, y por tanto debe convertirse en una "arqueología" de la percepción y de la expresión.»[26] Y por esta causa entiende la significación en unos términos que prolongan el planteamiento estrictamente lingüístico y que al mismo tiempo lo desbordan. En lo que sigue vamos a observar en detalle esta decisiva complicidad entre el cuerpo y la palabra.

Según Merleau-Ponty, el componente más importante de la intencionalidad corporal es la motricidad, de la cual destaca sus inevitables efectos espacializadores: «La motricidad [es] inten-

cionalidad original. La conciencia no es originalmente un "yo pienso que", sino que es un "yo puedo".»[27] Este carácter preponderante de la motricidad es un tema central en el pensamiento merleau-pontiano porque condensa su actitud antiepistémica y antirrepresentadora, al tiempo que ejemplifica el contraste entre objetivación y originariedad. A este respecto conviene tener en cuenta que «la experiencia motriz de nuestro cuerpo no es un caso particular de conocimiento; nos procura una manera de acceder al mundo y a los objetos que debe ser reconocida como original y quizá incluso como originaria. Mi cuerpo tiene su mundo, y lo comprende sin tener que pasar por "representación" alguna y desdeñando todo empeño "objetivador".»[28] Puede decirse, por consiguiente, que para Merleau-Ponty la intencionalidad corporal equivale a una «significación» virtual que abarca todas las posibilidades que mi cuerpo y su historia me asignan. Desde luego yo puedo ampliar estas posibilidades, tal como hace el ciego por medio de su bastón, pero nunca estoy en condiciones de transcenderlas completamente.

Por todas estas razones, ya el Merleau-Ponty de la *Fenomenología de la percepción* procuraba dejar bien clara su convicción de que «nuestro cuerpo, lejos de ser solamente un espacio expresivo más, en realidad es el origen de todos los espacios expresivos. Es el movimiento mismo de la expresión, capaz de proyectar las significaciones al exterior, asignándoles un lugar y consiguiendo que existan como cosas.»[29] De este modo se hace patente que el concepto de «expresión», directamente vinculado al de «intencionalidad corporal», tiene en el pensamiento merleau-pontiano una posición inequívocamente central. A este respecto conviene recordar que según Merleau-Ponty todas las formas posibles de la intencionalidad emergen del cuerpo. Por esta razón eminente nuestro filósofo encumbra el cuerpo al rango de «núcleo universal de significación».

El sentido está presente en cada palabra como modificación intencional del cuerpo

En consonancia con los puntos de vista que acabamos de exponer, no deberá extrañar al lector que el pensamiento inicial

de Merleau-Ponty fundamente el lenguaje en la conducta corporal. El lenguaje aparece como una mera posibilidad de modificar intencionalmente nuestro cuerpo, la cual coexiste con otras posibilidades de índole no lingüística. Constata nuestro autor, a este respecto, que para estar en condiciones de emplear una determinada palabra «no tengo necesidad alguna de representármela. Me basta con poseer su esencia articulatoria y sonora como una de las modulaciones o de los usos posibles de mi cuerpo.»[30] Con lo cual Merleau-Ponty rechaza al mismo tiempo las doctrinas que él denomina «empiristas», empeñadas en pensar la palabra como un fenómeno físico o psíquico semejante a otros muchos, y que por tanto obedece al correspondiente encadenamiento causal, y las teorías «intelectualistas», para las cuales la palabra es sólo el envoltorio de un significado que existe previamente y por sí mismo. «Tanto el intelectualismo como el empirismo resultan invalidados por la simple constatación de que *la palabra tiene un sentido.*»[31]

Con esta rotunda (aun cuando algo críptica) afirmación, nuestro autor quiere decirnos simplemente que la palabra «tiene» un sentido del mismo modo que lo «tiene» el gesto corporal. «La palabra es un verdadero gesto, y contiene su sentido como el gesto contiene el suyo.»[32] O sea que la palabra en modo alguno es una excepción entre las modificaciones del cuerpo que se fundamentan en la intencionalidad. Al igual que sucede con las demás modificaciones, en el caso de la palabra como modificación intencional del cuerpo, el sentido no está ni ante ella ni a sus espaldas. Sucede exactamente que el sentido se halla presente *en* las palabras. Queda ejemplificada de este modo la «operación primordial de la significación, en la cual lo expresado no existe separado de la expresión, y donde los propios signos inducen *(induisent)* sus sentidos en el exterior. Este sentido encarnado es el fenómeno central, del cual cuerpo y espíritu, signo y significación son momentos abstractos.»[33]

Tratemos ahora de profundizar en estas convicciones merleau-pontianas sobre el «sentido encarnado». Ante todo conviene señalar que en modo alguno postulan la completa identidad de gesto y significación. El gesto es solamente la última etapa de un proceso, o más específicamente: en el gesto culmina una intención, o sea que ésta alcanza en aquél una realización completa. Con lo cual la significación, lejos de coinci-

dir estrictamente con el gesto, abarca de hecho la totalidad de la dinámica intencional. Al filo de esta constatación equipara Merleau-Ponty el gesto con la palabra, afirmando que en ambos tiene lugar la completa «encarnación» del sentido. De todos modos, nuestro autor no se limita a amalgamar el lenguaje con la significación corporal. «Merleau-Ponty nos ofrece algo más que algunos excelentes análisis de la percepción y la expresión a nivel preteórico: presenta una fenomenología que va más allá de una filosofía de la conciencia, el conocimiento y el yo, [en cuanto que] los entiende como dimensiones *derivadas* de la experiencia y la acción.»[34]

De hecho la intención preponderante de Merleau-Ponty es esclarecer el estado de cosas que él denomina «el milagro de la expresión». Debe ser tenido en cuenta, a este respecto, que para nuestro filósofo la expresión sobreviene a todos los niveles de la conducta corporal, coincidiendo infaliblemente con la realización o cumplimiento de una determinada intención. Por lo pronto esto significa que la expresión, lejos de consistir en el revestimiento físico o material que le es arbitrariamente asignado a una preexistente vivencia íntima, emerge de hecho como la finalidad inmanente de esta última. Con lo cual, concisamente formulado, se impone la necesidad de «reconocer como una realidad concluyente la capacidad abierta e indefinida de significar (es decir: tanto de captar como de transmitir un sentido), ya que por ella el ser humano, ayudado por su cuerpo y por su palabra, se transciende hacia un comportamiento inédito, o hacia otra persona, o hacia su propio pensamiento».[35]

Los significados disponibles en la «lengua» hacen del «habla» un apéndice del cuerpo

La concepción del lenguaje que defiende el «primer» Merleau-Ponty está expuesta a una reserva que conviene esclarecer cuanto antes. Según nuestro autor habría desatendido el aspecto que los lingüistas denominan la «lengua» al haber concentrado su atención en el ámbito del «habla». Como recordará el lector, la «lengua» es un código que comprende múltiples signos, cada uno de los cuales asocia un sonido par-

ticular a un sentido igualmente particular. Debe ser considerada un fenómeno puramente pasivo porque moviliza únicamente las facultades «receptivas» del espíritu. En cambio, el «habla» es la utilización activa y espontánea del referido código por parte de los hablantes. Este rasgo subraya su carácter individual, en contraste con la índole social de la «lengua».

Por lo pronto es preciso reconocer que cualquier ser humano, cuando su dinámica intencional le lleva a expresarse, ya sea por medio de gestos, o bien con el equivalente de los gestos que son las palabras, en realidad no sólo moviliza los recursos de su propio cuerpo sino también los de la «lengua» como sistema. Sin embargo debe ser tenido en cuenta que tal sistema, al confrontar una determinada modificación intencional del cuerpo, desde luego puede acoger unas posibilidades específicas de significación, *pero también es capaz por sí mismo de inhibirlas.*

Es plausible conjeturar que todos los significados, tanto gestuales como lingüísticos, de los que la «lengua» es capaz, fueron un tiempo significados originarios, en cierto modo creados de nuevo cuño para una ocasión inaugural. «Las "lenguas" son el depósito y la sedimentación de los actos de "palabra" en los cuales el sentido que está todavía por formular no sólo encuentra un procedimiento para trasvasarse hacia afuera, sino que además consigue existir por sus propios medios, y así resulta realmente creado como sentido.»[36] Desde luego Merleau-Ponty defiende sin ambajes la primordialidad del «habla» al reconocer en ella una prestación espontánea e instituyente que la «lengua» en modo alguno es capaz de suministrar, si bien admite asimismo que el «habla» no introduce continuamente significados nuevos. Contra esta manera de ver las cosas se puede objetar que, al fin y al cabo, todo «habla» debe recurrir obligadamente a los recursos expresivos que la «lengua» ya instituida pone a su alcance. Esta aparente inconsecuencia de la decantación merleau-pontiana por el «habla», de todos modos, puede ser fácilmente neutralizada.

Bastará con tener en cuenta que es posible armonizar productivamente cualquier intención significante individual con el sistematismo inherente a toda «lengua». «El habla es esta operación paradójica por la cual intentamos acceder, con palabras cuyo sentido ya está dado, y por medio de significados

ya disponibles, a una intención que por principio va más allá de ellas y que modifica, hasta determinarlo de nuevo, el sentido de las palabras por medio de las cuales se manifiesta.»[37] Si el lenguaje es equiparable a la gesticulación corporal, entonces el «habla» que recurre a las posibilidades expresivas que le ofrece la «lengua», efectúa una operación que equivale a prolongar el del brazo o a amplificar la musculatura facial. En definitiva el «habla» sobreviene como «un apéndice del cuerpo»,[38] del mismo modo que, como ya hemos referido en párrafos anteriores, el bastón del invidente constituye una «extensión de la síntesis corporal».[39] Esta predilección por el «habla» en detrimento de la «lengua» también explica que a Merleau-Ponty le agradara citar un notorio *dictum* valéryano: «la obra del espíritu sólo existe en acto».

Cada acto de «habla», por consiguiente, tiene como soporte un determinado estado de la «lengua» como sistema, y por tanto puede ser analizado formalmente. Los procesos auténticamente expresivos, de todos modos, van mucho más allá del «estado de lengua» que, como hemos referido en otros capítulos, Merleau-Ponty denomina «palabra hablada». La expresión propiamente dicha, en otros términos, sobreviene cuando la intención significante es capaz de suscitar una «deformación coherente» en la propia «palabra hablada», recreando de este modo una significación nueva. Por efecto de la mutación que, en tal caso, experimentan las significaciones sedimentadas, la intención significante aprehende entonces la realidad de una manera inédita.

La «manera de ser» de la realidad es la unidad preobjetiva de un «estilo»

En los años que siguieron a la publicación de *Fenomenología de la percepción,* una característica convicción merleau-pontiana fue cobrando fuerza: los enigmas que suscita la expresión esclarecen paradójicamente los problemas en torno al «origen de la verdad». Ya hemos visto que la *Fenomenología* emprendía una labor arqueológica orientada al estrato perceptivo que han sepultado las sedimentaciones producidas por la obje-

tivación. El propósito de Merleau-Ponty, en esta fase de su pensamiento, todavía ambiguamente «exhumatorio», es acceder al mundo percibido «tal como es en sí mismo». Con esta finalidad se esfuerza por liberarlo de las idealizaciones que se han ido depositando en él. Y sobre todo demuestra que en la constitución del mundo percibido, siendo una realidad «habitada» por el «sujeto encarnado», o cuando menos correlativa con él, no han podido intervenir las prestaciones de la conciencia.

Esta descripción de la vida perceptiva, de todos modos, parece expuesta a ciertas reservas. Por lo pronto no explica si se trata de una realidad exclusivamente psicológica o si, por el contrario, tiene una repercusión de orden transcendental. Además, ni la especificidad del «cuerpo propio» ni la de su correlato, o sea el mundo percibido, parecen satisfactoriamente esclarecidos. Como tampoco se precisa si el mundo natural prolonga al mundo percibido, o bien si éste forma parte de una naturaleza accesible a la razón humana. Es patente que estos dilemas apuntan a los aspectos más recalcitrantes del problema en torno al conocimiento. La alternativa que entrañan, en todo caso, es diáfana. Por un lado se tiene la impresión de que no es posible substraerse a las pretensiones fundamentalistas de un espíritu que se cree capaz de «poseer la verdad, definir sus propios objetos, acceder a un saber universal desligado de las particularidades de nuestra situación». Por otro lado parece obligado considerar el mundo percibido como algo más que «una figura de simple apariencia». En tal caso el entendimiento puro debe dejar de ser concebido «como una fuente de conocimiento respecto de la cual nuestra familiaridad perceptiva con el mundo no sería más que un esbozo informe».[40]

Otro importante dilema planteado por la *Fenomenología de la percepción,* dicho sea de paso, incidía en el vínculo que el «sujeto expresivo» mantiene con una noción de verdad que *no* ha sido desposeída de sus pretensiones universalizadoras. A este respecto aparece esbozada una desconcertante alternativa, pues Merleau-Ponty deja abiertas dos opciones. O bien el encerramiento en la particularidad casi autista del «cuerpo propio», tomando como modelo al animal circunscrito por su entorno singular, con las variantes alucinatoria, mística, onírica o infantil como única modulación posible. O bien la uni-

versalidad propiciada por un mundo común a todas las subjetividades, único y al mismo tiempo compartido. El entorno vital del individuo, por consiguiente, era contrapuesto al universo esencialmente transitivo de la intersubjetividad. Esta perplejidad inicial fue superada por Merleau-Ponty cuando su propio encumbramiento de la «palabra hablante» le llevó a explorar el «mundo de la expresión». Éste no es otro que el mundo hecho posible por un «sentido instituyente» que «se hace, se profiere y se construye al azar de la existencia», y en el cual los seres humanos «actúan, hablan y piensan en común». Pero conviene advertir que este «mundo de la expresión», aun estando «históricamente determinado por la creación del sentido»,[41] en definitiva parecía satisfacer la exigencia propiamente «racional» de universalidad que había quedado frustrada tanto por el encerramiento vital como por la mundanidad compartida que resultaban del planteamiento fenomenológico inicial. Con todo, esta semblanza de universalidad daba la impresión de consistir esencialmente en una desconcertante «universalidad en curso» o «en marcha», no sólo independiente del pensamiento objetivador sino en cierto modo conquistada a sus expensas. Se trataba de un conato de «universalidad concreta» que, en realidad, era la contrapartida de un problemático humanismo que no parecía tener al ser humano en el centro de sus preocupaciones.

La principal carencia gnoseológica de la *Fenomenología de la percepción,* en todo caso, aparece bien delimitada. Al subordinar a la percepción el «modo de ser» de lo percibido, y equiparar aquélla con las modificaciones del «cuerpo propio», Merleau-Ponty introduce un planteamiento esencialmente negativo que convierte en problemática toda aproximación ontológica. Debe admitirse que, al anclar el sujeto de la percepción en la existencia corporal, nuestro autor consigue disipar cualquier amago de intelectualismo, ya que la percepción no puede ser entonces la captación de un sentido transparente. Si el sentido de lo percibido se encuentra necesariamente encarnado, en otras palabras, la percepción constituye un testimonio irrefutable de la unidad originaria del sentido y las cosas. Ahora bien: esta misma proeza esclarecedora *obliga a entender la percepción por medio de las propias categorías que resultan invalidadas por ella.* O sea que es preciso recurrir a

las categorías de la filosofía de la conciencia (tales como «unidad», «sentido», «cosas») para acceder a la vida perceptiva. No es posible plantear ontológicamente su peculiar «modo de ser», en suma, porque de antemano éste ha sido especificado como el correlato de la «conciencia encarnada».

La institución confiere a la experiencia una dimensión duradera, por efecto de la cual tendrán sentido las experiencias futuras

Merleau-Ponty intentó solucionar estas dificultades en los años que siguieron a la publicación de *Fenomenología de la percepción*. Su intención era elaborar finalmente una teoría de la verdad a partir de los descubrimientos realizados en dicha obra. En relación con los dilemas que acabamos de exponer, nuestro autor se decantó por atribuir una significación universal al ámbito de lo percibido. Estaba convencido de que al describir el mundo de la percepción, no sólo resulta revelada una «manera de ser» que es común a toda realidad, sino que además se pone de manifiesto su más íntima estructura. Téngase en cuenta que tal «manera de ser» en modo alguno es concebida por Merleau-Ponty como una unidad positiva de sentido. Más bien la entiende como la unidad preobjetiva de un «estilo» que en toda presentación sensible consigue sobrevenir «en filigrana».

Por esta razón rechazó Merleau-Ponty, en este momento de su trayectoria meditativa, que el espíritu pueda acceder sin mediación alguna a la verdad de las cosas. En otros términos: las insuficiencias gnoseológicas de la *Fenomenología* suscitaron en nuestro autor una reflexión sobre el problema de las idealidades o «unidades expresivas». Y esta reorientación, a la postre, le llevó a considerar con una radicalidad acrecentada el problema de la expresión. Por ello puede afirmarse que, en esta fase de su pensamiento, *su anhelada teoría sobre el origen de la verdad se transforma en una doctrina acerca de la expresión,* desde luego entendiendo ahora este término en un sentido propiamente universal. Ya que del mismo modo que el sentido preobjetivo de lo percibido se insinúa necesariamente en un material sensible (o más precisamente: se perfila en las «esencias operantes» del capítulo próximo) el sentido

de toda idealidad (es decir: de toda unidad expresiva invariante en el tiempo) se muestra en filigrana por medio de un entramado de lenguaje, siendo por tanto indisociable de la palabra. Y en lo que se refiere a sus anteriores perplejidades epistemológicas, ahora nociones como «presencia corporal o *leibhaft*», «conducta expresiva» o «vínculo carnal» connotan simplemente la anterioridad ontológica de la «sensación originaria» o *Urempfindung*.[42] Esta encarnación del conocimento en su acepción más eminente pasa a tener el rango que antes correspondía a conceptos como «verdad objetiva», «proposición» o «principio».

Con el tiempo, el interés de Merleau-Ponty por los procesos expresivos desembocó en la exploración de sus plasmaciones lingüísticas, literarias y artísticas. Esta tarea, a su vez, tenía por fundamento una teoría de la intersubjetividad centrada en el concepto de «institución» o, más laxamente, en el de «construcción». En referencia a estas nociones, no puede ser silenciada la preeminencia del concepto de «institución» al exponer los avatares de la preocupación merleau-pontiana por la verdad. Sobre todo porque al comprender la expresión como institución o construcción, nuestro autor establece el punto de partida para una original concepción de la historia. A grandes rasgos, se trata de que la expresión que tiene lugar por medio del lenguaje revela un estado de cosas que la percepción no había esclarecido completamente. La presencia «afiligranada» que adopta el sentido preobjetivo para hacerse transparente, en efecto, tiene una significación temporal que corresponde al conjunto abierto que forman sus posibles reactualizaciones. En otras palabras: *más que constituido, el sentido resulta instituido.* Su unidad es la equivalencia de todas sus instituciones singulares, de modo que el propio sentido, a su vez, instituye en cada una de ellas un futuro. No es de extrañar, por consiguiente, que Merleau-Ponty entienda por «institución» cada uno de los «acontecimientos de una experiencia que le suministran unas dimensiones duraderas, en relación con las cuales otras experiencias tendrán sentido, formarán una sucesión pensable o una historia».[43]

Creemos apropiado finalizar este capítulo dedicado a las visicitudes de la noción merleau-pontiana de verdad, con una iluminadora y concluyente descripción, debida a Sandro Man-

cini, de «la modalidad más auténtica del "habitar en la verdad"» según el planteamiento ontológico que Merleau-Ponty expone en *El visible:* «lejos de ser la imposible cristalización del sentido en la arquitectura cerrada de la representación, la verdad es más bien el siempre renovado retorno a la vida desde las formas categoriales; este retorno descubre (una revelación dolorosa y esclarecedora a un tiempo) que la existencia desbarata incesantemente nuestros proyectos ya consolidados, y que la verdad habita en ella desconcertándolos e imponiendo continuamente otros proyectos inéditos, siempre precarios y expuestos a la contingencia. Así la verdad debe ser concebida como la permanente invalidación de nuestras representaciones de la verdad, apareciendo tan reacia a dejarse domesticar por la teleología del *cogito,* como armonizada con la teleología del *logos* salvaje.»[44]

13

ESCRUTANDO EL «OTRO LADO» DEL MUNDO SENSIBLE: EL «INVISIBLE» SE PERFILA EN LAS «ESENCIAS OPERANTES»

Uno de los más fértiles resultados de la última etapa meditativa de Merleau-Ponty es la doctrina que enlaza algunos aspectos fundamentales de su intraontología, entre ellos la apoteosis de la «no-coincidencia» en la teoría del «invisible», con la crucial concepción de un lenguaje «hablante» u «operante» que predomina sobre el lenguaje «instituido» o «coincidente». Nos estamos refiriendo a la contraposición de «las "ideas" de la inteligencia», o sea «las ideas [meramente] adquiridas, disponibles, honorarias»,[1] por un lado, y por otro las «ideas desprovistas de equivalente intelectual»,[2] en el sentido de que «sus equivalentes intelectuales se limitan a señalarlas».[3] Hemos optado por designar uniformemente estas últimas entidades como «esencias operantes»,[4] una denominación entre las muchas otras que Merleau-Ponty propone y que referiremos en su momento, pero que nos parece preferible a causa de su alcance sintético y por su esclarecedora afinidad semántica con los cruciales «intencionalidad» y «lenguaje» *operantes*. Señalemos por lo pronto que la función de las «esencias operantes» es «representar el armazón *(membrure)* del visible a título originario»,[5] y que nuestro filósofo las llama a veces, asumiendo el riesgo de desorientar al lector, «ideas sensibles».

La referida contraposición entre las «ideas de la inteligencia» y las «ideas sin equivalente intelectual» ofrece un óptimo acceso a las «esencias operantes», pues una definición meramente formal y con pretensiones «adecuacionistas» las desvirtuaría de raíz. «Esto es fundamental: por debajo de toda idea

de la inteligencia, por naturaleza aprehendible por el *intuitus mentis, hay una de estas entidades* que son no-positivas *(sic)*, pero que son diferentes [hasta el punto de aparecer] "diferenciadas", y que son los habitantes ocultos de la noche o del vacío interior. Su consistencia, *la posibilidad de identificar cada una de ellas,* proviene sobre todo de su no-diferencia con respecto a sí mismas, la aporta el hecho de ser cada una de ellas "un polo de la vida carnal": [la] armazón *(membrure)* invisible del visible.»[6] Esta importante explicación ayuda a delimitar con nitidez a qué se refiere Merleau-Ponty cuando glosa las «esencias operantes». Con ellas revoluciona la concepción husserliana del vínculo entre esencia y hechos, según la cual aquélla es la condición de posibilidad para éstos, siendo entonces la esencia un «significado sin localización ni temporalidad», y los hechos «multiplicidades de átomos espacio-temporales».

Merleau-Ponty atribuye a las «esencias operantes» la instauración de una dimensión general de la realidad que se efectúa a través de sus propios ejemplares y, por tanto, simultáneamente a ellos. Procuran, en otras palabras, la iniciación «empírica» a una modalidad transcendental de la experiencia. En términos que serán explicados en su momento, *al mismo tiempo* que lo particular se da como tal en la visión, se «dimensionaliza» a la universalidad o al «elemento» al cual nos «inicia». Las «esencias operantes» surgen «en la visión de las individualidades *entre* las cuales se perfila la generalidad como "algo que no está contenido en ninguna de ellas y que las vincula interiormente"».[7] Si bien no preexisten al ámbito sensible en calidad de *a priori* constituyente, tampoco se siguen de él en tanto que generalización inductiva. Por el contrario, *son «el reverso y la profundidad» de la realidad sensible, y se despliegan a sí mismas al encarnarse en ella.* Con lo cual surge la tentación de entenderlas en sentido platónico, o sea como condiciones de su propia representación y como determinantes de su eventual reconocimiento en el ámbito sensible. Importa hacer notar, asimismo, que siendo las «esencias operantes» unos «elementos particulares y concretos que comunican *perceptivamente* algo general, difuso, y por tanto en modo alguno limitado a sí mismo»,[8] representan el irrenunciable correlato de la «deformación coherente» que revela la unidad preobjetiva de nuestra relación original y encarnada

con el mundo, o sea el perfil irrepetible que, como ya hemos referido, Merleau-Ponty denomina «estilo».

Unas «ideas» que no son lo contrario del mundo sensible, puesto que son su «otro lado» y su profundidad

Las «esencias operantes» o «ideas sin equivalente intelectual», efectivamente, se caracterizan por los siguientes rasgos: *1)* Son «los polos de la vida sensible», o en otras palabras: «son la textura de la experiencia, su "estilo", [el cual es] mudo de antemano, y proferido más tarde».[9] *2) No* son positivas: «son algo así como un hueco *(creux),* como un interior, como una ausencia [aun cuando ésta sea "circunscrita"[10]], una negatividad que sin embargo dista de ser nada».[11] *3)* A pesar de esta no-positividad, cada una de ellas tiene una identidad propia por su diferencia con respecto a las demás: «[si bien son opacas a la inteligencia, también] son resistentes; distintas; desiguales de valor y de significación, [...] "diferenciadas"; explícitas; no-diferentes (ya que no "idénticas") consigo mismas».[12] *4)* No pueden ser aprehendidas por la inteligencia, efectivamente, y para acceder a ellas hay que dotarlas de la oportuna envoltura sensible, aun cuando sean por sí mismas «la textura de la experiencia»: «el mundo perceptivo contiene todo cuanto será dicho en el futuro, y sin embargo nos obliga a crearlo».[13] *5)* Preexisten en nosotros: «están latentes en nosotros, incluso cuando no pensamos en ellas»[14]. *6)* Siguen indefinidamente presentes en nosotros: «no son positivas, pero todavía menos son ausentes: "es imposible ignorar que las hemos conocido"»[15]. *7)* Cualquier candidato a ser «su equivalente intelectual, se muestra incapaz de superar un mero "señalamiento"».[16] *8)* No son propiamente «sensibles», a pesar de que a veces Merleau-Ponty las designa inadecuadamente como tales: «están en filigrana detrás del "sensible"»,[17] o más precisamente: «parapetadas tras él, o en su oculto interior».[18] *9)* Son elusivas al igual que todo «horizonte» soberano: «se distancian de nosotros a medida que nos aproximamos a ellas, y todo intento de explicitarlas, lejos de acceder a ellas, sólo nos procura una versión subalterna, un subproducto más manejable».[19] *10)* Su verdadero carácter es de orden onto-

lógico: «son el "invisible" *de* este mundo, el que lo habita, lo sostiene y lo convierte en visible, su posibilidad interior y auténtica, el Ser de este ente».[20] *11)* Su naturaleza no positiva, lejos de hacerlas elusivas, reafirma su existencia: «son tan "consistentes", tan "explícitas", como podría serlo un pensamiento positivo, y en cierto modo lo son todavía más».[21] *12)* Paradójicamente, aun estando «en filigrana *detrás* del sensible», son propiamente inseparables de él: «son un *invisible (sic)* que, contrariamente a lo que ocurre con las ideas de la ciencia, *no se deja separar de las apariencias sensibles* y por tanto no puede ser convertido en una segunda positividad».[22] *13)* Su característica resistencia a ser conceptualizadas las convierte en inmensamente expresivas: «el "velo de tinieblas" que las envuelve [y que impide su conceptualización] las hace fulgurar».[23] *14)* Mantienen una singular dialéctica de exposición y retraimiento con su misma manifestación sensible: «sus propios modos de manifestarse son incapaces de agotarlas, al igual que ocurre con las ideas de la inteligencia, y sólo pueden sernos dadas *como ideas* en una experiencia "encarnada"».[24] *15)* Es plausible proseguir en tonos intraontológicos esta misma dialéctica: «ocurre como si el lugar secreto donde habitan, y del cual la expresión las extrae, fuera su modo característico de existir; no se trata solamente de que estén escondidas: si no existe una pantalla veladora *(écran)* no puede haber visión».[25]

(La prodigalidad terminológica de Merleau-Ponty se hace evidente una vez más en su polimórfica manera de designar las «esencias operantes». Las llama de tan variadas maneras como: «esencia carnal», «encarnada» o «bruta», «esencia en estado vivo o activo»,[26] «esencia alógica»,[27] «*a*conceptual» o «subyacente»,[28] «esencia *no* positiva»[29] o «salvaje», «foco de virtualidad», «idealidad de horizonte», «idea adquirida», «sobresignificación»,[30] «matriz de ideas»,[31] «pensamiento salvaje»,[32] «*logos* del sensible», «idea dotada de una cohesión sin concepto», «significación muda no separable», «sentido disperso *(épars)*»,[33] «cautivo» u «oculto *(enseveli, caché)*»,[34] «carne convertida en esencia»,[35] «nervadura preobjetiva»,[36] «lenguaje cifrado de nuestra experiencia»[37] o «de lo singular»,[38] y «lo eterno de lo efímero». Otras denominaciones no infrecuentes son: «dimensión», «articulación», «bisagra», «pivote», «*in*-variante», «configuración». En ciertas ocasiones opta Merleau-Ponty por

parafrasear las «esencias operantes». En tal caso les aplica descripciones como «universalidades obtenidas por medio de singularidades»,[39] «particulares dimensionalizados a universales», «iniciaciones a un *mundo,* a una pequeña eternidad, a una dimensión que ya nadie nos podrá arrebatar»,[40] «génesis empírica de lo transcendental» o «transcendencia a la que da acceso la finitud sensible».)

El principal rasgo distintivo de las «esencias operantes» o «ideas sin equivalente intelectual» es su propensión a revelarse «encarnadas», pues «se perfilan como el invisible al cual remite el visible de nuestra experiencia, y del cual configuran el reverso».[41] Los ejemplos que utiliza Merleau-Ponty para hacerlas accesibles a sus lectores, efectivamente, evocan los prodigios de la sensibilidad: «La idea de la luz o la idea musical son el doble fondo *(doublent par en dessous)* de la luz y los sonidos, son su faz oculta o su profundidad, [y de ellas cabe destacar] su manera siempre única y especial de parapetarse *(se retrancher)* detrás de las luces o detrás de los sonidos.»[42] La glosa merleau-pontiana de tales «ideas» es tan entusiasta como inacabable, y el lector puede localizar en los últimos escritos de nuestro filósofo incontables y eufóricas maneras de celebrar su descubrimiento. Desde luego, «ni vemos, ni oímos» las «esencias operantes», y sin embargo «están detrás de los sonidos o entre ellos, detrás de las luces o entre ellas». Son «negatividad o ausencia circunscrita», aun cuando se trate de «una negatividad que dista de ser nada». Y no solamente «no se dejan separar de sus presentaciones sensibles» sino que «poseen la "cohesión sin concepto" que es propia del "sensible", del cual son la cara negativa». Son hegemónicas, en una palabra, porque extraen «su autoridad y su fascinante poder» de su característica situación «en transparencia, detrás o en el interior del "sensible"».[43]

Las esencias operantes no son aquello que vemos: son el vacío interior o el lado oculto del visible

La metáfora de la luz visible es crucial para entender el rasgo más desconcertante de las «esencias operantes»: su irrevocable carácter transcendente. Al igual que sucede con la luz,

que a pesar de ser en sí misma invisible accede a la visibilidad cuando ilumina las cosas, las «esencias operantes» únicamente alcanzan a manifestarse en aquello mismo que «iluminan», por lo cual es imposible acceder a ellas directamente. Una «transcendencia del mismo orden que en la visión», en definitiva, caracteriza las «esencias operantes», pues se parapetan tras «aquello que vemos»[44] y nunca se ofrecen directamente a nuestra mirada. Es propio de la finitud sensible, recalca Merleau-Ponty, estar abierta a esta clase de transcendencia y favorecer por consiguiente «la visión que en el visible acierta a ver el invisible».[45] Se está refiriendo de manera eminente a la «visión» ejemplar que en el ámbito artístico, atravesando el «velo encubridor» sensible (musical, literario, pictórico), nos da acceso al «invisible» de la «esencia operante» que fulgura en cada obra de arte. Rota la paradójica opacidad del «velo encubridor» sensible que es consubstancial a todo arte, pues no debe olvidarse que, aun ofreciéndose a nuestra sensibilidad, en realidad «encubre» las «esencias operantes», nuestro encuentro con ellas se convierte, según Merleau-Ponty, en la «iniciación a un mundo, a una pequeña eternidad, a una dimensión que a partir de ahora nadie nos podrá arrebatar: la universalidad obtenida por medio de la singularidad».[46]

Esta referencia a la universalidad en relación con las «esencias operantes» no debiera sorprender al lector. En la cita precedente, Merleau-Ponty nos da a entender que, desde un punto de vista ontológico, toda entidad general es algo más que una construcción racional y puede ser considerada una «esencia operante». Sucede como si cada noción general, además de darse simultáneamente *en* cada una de sus ejemplificaciones, se manifestara asimismo *por medio de ellas*. Por tanto no es inapropiado afirmar que existe «una iniciación empírica a lo transcendental»,[47] lo cual significa que lo transcendental, desde luego, en modo alguno preexiste a la experiencia, pero emerge y se despliega como corolario de nuestro comercio sensible con el mundo. (Esta constatación, por otra parte, evoca la etapa en la que Merleau-Ponty señalaba un sentido de lo percibido que procedía de la propia percepción en tanto que reflexión «encarnada», y que en la nueva ontología se convierte en un «transcendental» entendido como «el invisible *de* este mundo».)

Sucede, en suma, que las «esencias operantes» pueden ser definidas a partir de sus ejemplificaciones, o lo que viene a ser lo mismo: su generación sensible se hace patente en la propia visión de las individualidades *entre* las cuales se insinúa la correspondiente entidad general. Para hacer comprensible este estado de cosas recurre Merleau-Ponty a la comparación con una melodía: «Si las notas consideradas en sí mismas tienen un significado equívoco, y pueden pertenecer a infinitas combinaciones posibles, en la melodía cada una de ellas es exigida por el contexto y contribuye por sus propios medios a expresar algo que no está contenido en ninguna de ellas y que las vincula interiormente. Las mismas notas en dos melodías distintas cobran identidad propia.»[48] Y otra comparación musical, la de la nota que se convierte en tonalidad, sirve a nuestro autor para ilustrar la circunstancia, por lo pronto contraintuitiva, que señalábamos más arriba: por obra de las «esencias operantes», la visión de una particularidad adquiere simultáneamente una dimensión universal que consiste en el «mundo», el «elemento» o la «pequeña eternidad» a la cual aquélla nos inicia irreversiblemente.

La caracterización de las «esencias operantes» que hemos venido desgranando debe ser entendida a la luz de una indicación crucial: «*la experiencia del mundo visible* es, al igual que la ciencia, *la exploración de un invisible,* es decir: la puesta al descubierto de un universo de ideas.»[49] Se diría que Merleau-Ponty, a pesar de su recurrente anticientifismo (ya comentado en el capítulo sobre el mundo natural), sigue siendo paradójicamente receptivo al célebre axioma de Gaston Bachelard: «sólo la indagación de lo oculto es verdadera ciencia», si no fuera porque en la referida «exploración de un invisible» es hegemónica la experiencia vinculada con el arte. Ya hemos visto que las sucesivas doctrinas de Merleau-Ponty comparten la convicción de que la actividad artística es poco menos que ejemplar para el pensamiento. Pero la indagación que nos ocupa parece tener que ver con el arte más que con la ciencia, cuando menos porque, como ha quedado establecido en los párrafos precedentes, las «esencias operantes» no son en modo alguno aquello que vemos. Ocurre más bien lo contrario: «están detrás [de lo que vemos], son la noche o el vacío interior que es el "otro lado" del visible, y cuyas riquezas reve-

la el arte». O sea que estas desconcertantes «esencias» son en definitiva «una pluralidad de universos y una miríada de temas que sólo escapan a su nocturnidad gracias al préstamo que conceden al arte tanto el visible como la palabra».[50]

De todas maneras preferimos no seguir el precedente de numerosos exégetas de Merleau-Ponty y convertir los comentarios del filósofo a la obra de Marcel Proust en un obligado acceso a las «esencias operantes». Es cierto que cuando Merleau-Ponty explora las «ideas sin equivalente intelectual» suele inspirarse en la obra de Proust para rendir un explícito tributo a la capacidad desveladora del arte: «debemos a algunos grandes artistas el servicio de habernos mostrado la riqueza y la variedad que oculta nuestra alma sin que nosotros lo sepamos»[51]. Como también es preciso reconocer que condensó su deuda con el escritor en una frase citada *ad nauseam* por los comentaristas: «Nadie ha ido más lejos que Proust en la descripción de una idea que no es lo contrario del sensible, ya que es su forro *(doublure)*, [su otro lado,][52] y su profundidad.»[53] De todos modos, recurrir a Proust para exponer las «esencias operantes» puede desorientar al lector, ya que su concepción no coincide plenamente con la que defiende Merleau-Ponty.

Las «esencias operantes» o «ideas sin equivalente intelectual», al parecer de Proust, permanecen inoperantes si no les es asignada algún género de «visibilidad», o sea cuando no se les confiere algo así como un «envolvente sensible», o más brevemente aún: en caso de que no se efectúe sobre ellas un trabajo expresivo. Forman la más considerable «riqueza» a disposición de los seres humanos (son el principal acicate a lo largo de nuestra vida, y el único fundamento efectivo de nuestra dignidad), pero es posible que jamás lleguemos a saber que las habíamos tenido bajo nuestro poder «en la gran noche impenetrada y desalentadora *(décourageante)* de nuestra alma». Para Merleau-Ponty las «esencias operantes» son omnipresentes: de hecho poseen «una autoridad y un poder fascinantes» (insiste en que su carácter «instituyente» determina nuestras vidas) por ser *siempre* el «invisible» al cual remite el «visible» de nuestra experiencia. Las hace operantes la «expresión» de rango elemental que corresponde a la percepción, ya que para acceder a la experiencia de tales «esencias», paradójicamente, nuestro único recurso consiste en «crear-

las», en consonancia con la crucial puntualización merleau-pontiana que ya hemos mencionado: «Para acceder a la experiencia del ser, es preciso que aportemos la creación que el propio ser nos exige.»[54]

Hitos en la exploración del invisible: estilo, elemento y dimensión

A modo de sinopsis, conviene insistir en que las «esencias operantes» son inseparables de sus manifestaciones sensibles hasta el punto de sobrevenir simultáneamente con ellas. En otras palabras: no preexisten a su plasmación en el ámbito sensible, no son independientes de ella, aun cuando *la única «donación» que realmente tiene lugar en cuanto a las «esencias operantes» es la de su manifestación sensible.* En formulación de Mauro Carbone, toda manifestacion sensible «excede» a la «esencia operante» a la cual en realidad constituye (o sea que no coincide con ella) *a pesar de que lleva a cabo su completa donación.*[55] Y sin embargo jamás llega a agotarla, porque no es su substituto abstracto y mecánico (esta circunstancia hace plausible la descripción: «esencia como diferencia»[56]). Sucede, en suma, que las «esencias operantes», al contrario de lo que ocurre con las propiamente «conceptuales», o sea con las «ideas de la inteligencia», *son inseparables de su presentación sensible y por tanto no es posible aislarlas como entidades positivas.* Como sugiere Carbone,[57] en cierto modo son aprehendidas por la peculiar «abstracción» que la percepción efectúa en lo percibido, proceso que no debe ser confundido con el de su efectiva conceptualización, causa a su vez del «doble excedente» que ya Proust alcanzó a entrever: «el excedente de las [esencias operantes] con respecto a su presentación sensible se duplica en un excedente con respecto a su conceptualización».[58] Como ha sido ya indicado, en suma sucede que «el invisible transciende a la experiencia, de la cual instaura la *idea* de una vez por todas».[59]

La posición central de las «esencias operantes» en el pensamiento de Merleau-Ponty está justificada, entre otras razones, porque esclarecen tres nociones capitales de la intraonto-

logía merleau-pontiana: *estilo, elemento* y *dimensión*. En realidad la palabra «estilo» es una manera entre otras muchas de denominar las «esencias operantes», lo cual explica la insistencia de Merleau-Ponty en que los «estilos» no son ni aislables ni aprehendibles. Como precisaremos en los capítulos finales de esta obra, el «estilo» da lugar a que la percepción sea «a un tiempo inmanente y transcendente, presencia y ausencia, sensibilidad y excedencia». O sea que el «estilo» destruye «las tradicionales separaciones de sensación y pensamiento, percepción e idea, estética y lógica».[60] En términos alusivos, puede afirmarse que el «estilo» es el «casi» al cual convergen coherentemente sus propias deformaciones. O si se prefiere otra metáfora musical, es el «tema» que *solamente* puede ser presentado por sus «variaciones». En relación con la música, una vez más, la comprensión proustiana de la melodía ayuda a entender la «esencia operante» en tanto que «estilo». Una melodía es una «idea platónica» que no puede ser percibida separadamente, y en la cual no se puede distinguir entre medios y fines, o entre esencia y existencia, pues en ella, como precisa Merleau-Ponty, «la primera nota sólo es posible gracias a la última, y viceversa».[61]

También la «esencia operante» puede ser pensada como «elemento» al entender Merleau-Ponty que, siendo éste «una especie de principio encarnado», necesariamente «introduce un "estilo de ser" en cualquier lugar donde exista una de sus partículas».[62] Más significativamente todavía, es preciso entender las «esencias operantes» como «dimensiones» que se «abren» a nosotros simultáneamente con nuestro primer encuentro con sus ejemplares o «manifestaciones sensibles». Sucede, en tal caso, que la visión de un particular se «dimensionaliza» a universal, dando así acceso al «elemento» al cual nos inicia. Entonces sobreviene, nos recuerda Merleau-Ponty, una anticipación de conocimiento que «ya nunca podrá ser anulada» y que por consiguiente funcionará como un *a priori* «iniciático» a partir de aquel momento. O sea que al resultar «abierta» una «dimensión», acontece también una «iniciación» irreversible. Tiene lugar la *Stiftung* (es decir: la «institución», en la formulación germánica de nuestro autor) del «tiempo mítico» que hemos referido en el capítulo 7 de la presente obra, y en el cual, como recordará el lector, «los acontecimien-

tos del inicio conservan una eficacia contínua».[63] En este «tiempo mítico», como afirma Merleau-Ponty por medio de una reminiscencia proustiana, «los verdaderos blancoespinos son los del pasado *(les vraies aubépines sont celles du passé)*»,[64] pues consiste en una antisucesiva «pirámide de simultaneidad»[65] cuyo más sugestivo emblema, como acabamos de referir, es el «tiempo de la melodía» en tanto que *quiasma* de anticipación y recapitulación.

Una vez situados en esta perspectiva temporal, resulta sumamente esclarecedora la afinidad entre las «dimensiones» que indaga Merleau-Ponty y los «recuerdos puros» analizados por Bergson y que Enrica Lisciani Petrini glosa magistralmente al señalar que aun no estando «originariamente vinculados a una realidad material en acto, ni conectados a alguna categoría o idea lógica humanamente instituida, son formas puramente posibles (y como tales, también invisibles) que habitan en el fondo de la realidad. Por esta razón no solamente no nos pertenecen, puesto que no los hemos construido o ideado, sino que ocurre exactamente lo contrario: pertenecemos a ellos porque ellos nos han constituido».[66] En tanto que «dimensiones», por consiguiente, los «recuerdos puros» forman «un movimiento que pertenece a la realidad» y que «revela el fondo de naturaleza inhumana sobre el cual se instala el hombre».[67] Sobre todo nos hacen «entrever *el fondo realmente abisal* sobre el que se sostiene todo "universo de imágenes" y al cual se refiere en propiedad la "memoria involuntaria"».[68] Esta evocación del «fondo abisal e inhumano» que revela la constitución ontológica de la realidad, por otra parte, enlaza las «dimensiones» con el «invisible», o sea la noción hegemónica en la intraontología merleau-pontiana. Conviene no olvidar, efectivamente, que «el invisible es la reserva irreductible del visible», o sea «aquello que se reserva en la ausencia».[69]

La precedente mención de la «memoria involuntaria» proustiana en su vinculación con el «fondo abisal e inhumano» de la realidad, con la finalidad de ejemplificar la noción merleau-pontiana de «dimensión», propicia un sorprendente esclarecimiento de las «esencias operantes». En su libro sobre Proust refiere Giles Deleuze, en alusión a la residencia estival notoriamente rememorada en la *Recherche*, el «en-sí de Combray *(l'en-soi de Combray)*», suministrando de este

modo un ejemplo insuperablemente diáfano de «esencia operante». El «en-sí de Combray» está situado *entre* el Combray efectivamente vivido en el pasado y el Combray *voluntariamente* recordado en el presente, o en otras palabras: *no* es el Combray de la percepción ni el de la memoria voluntaria. Es el Combray «que surge como pasado, pero este pasado ya no se refiere al presente que fue, y tampoco se refiere al presente en relación al cual es ahora pasado». O sea que el «en-sí de Combray» «aparece tal como *no* podía ser vivido: no en realidad, pero sí en su verdad; no en sus relaciones exteriores y contingentes, pero sí en su diferencia interiorizada, en su esencia. Combray surge en un pasado puro que coexiste con los dos presentes pero que es inmune a ellos: ni la memoria voluntaria actual ni la percepción consciente pasada pueden alcanzarlo.»[70] El «en-sí de Combray», indica Deleuze en otro lugar, es «un antiguo presente *mítico*», ya que no siendo en modo alguno la Combray «originaria», consiste de hecho en «un pasado que nunca fue presente».

Como habrá advertido el lector, este encumbramiento ontológico del intervalo entre dos sensaciones, al cual se considera mucho más esencial que ninguna de ellas,[71] recoge una importante convicción del pensamiento de Merleau-Ponty y ayuda a entender su concepción de las «esencias operantes». Insiste nuestro autor, efectivamente, en que el distanciamiento en el tiempo, si bien aleja al pasado del modo en que fue efectivamente vivido, a la vez «*desarrolla todo su sentido*»[72] *porque lo transforma en su «esencia operante»*, es decir: en su «en-sí», noción ejemplificada por el «en-sí de Combray» que defendía Deleuze. (El pasado revela su sentido a medida que se distancía en el tiempo: esta constación atañe tanto al pasado personal como al colectivo, cultural e incluso filosófico, testimonio de profunda coherencia que, como recordará el lector, ya señalaba la doctrina del «in-pensado».) De nuevo en términos proustianos, la referida «esencia operante» o «en-sí» no es otra que «la esencia común a las sensaciones del pasado y del presente, ella misma situada fuera del tiempo» y *diferente de unas y otras*. Al fin y al cabo, constata Proust, «aquello que llamamos "realidad" es una determinada relación entre las sensaciones [de la memoria involuntaria] y los recuerdos que simultáneamente las envuelven».[73]

La «palabra hablante» tiene como rasgo distintivo una total fidelidad a las «esencias operantes»

Llegados a este punto es imprescindible consignar un decisivo paralelismo. Del mismo modo que las «ideas de la inteligencia» inervan la «palabra hablada», las «ideas sin equivalente intelectual», a su vez, animan la «palabra hablante» u «operante», y lo hacen «de una manera que en nada difiere de cualquier otra experiencia "carnal"».[74] La «palabra hablada u honoraria» nada puede hacer, desde luego, para contrarrestar el hecho indiscutible de que las «esencias operantes» son hegemónicas: «en modo alguno las poseemos en el sentido de poder decir *aquello que son,* pero lo cierto es que forman el forro *(doublure)* de nuestra experiencia».[75] Por fortuna para nosotros, Merleau-Ponty es sumamente explícito a este respecto: «Del mismo modo que el mundo está detrás de mi cuerpo, también la esencia operante está detrás de la palabra operante.»[76]

Puede decirse, en suma, que la «esencia operante» no es ni un concepto cuya ley de construcción es propiedad de un espíritu soberano (comparte la inagotable profundidad de la dimensión subyacente al visible que Merleau-Ponty llama «carne del mundo»), ni una realidad inteligible en sí misma que antecede a todo trabajo de expresión. Como hemo visto, la «palabra hablante» se limita a ser fiel a las «esencias operantes» y no aspira a «poseer» significación alguna. Desde luego que estas «esencias» pertenecen a la realidad, pero también en cierto modo dependen de la intervención de la palabra, hasta el punto de que sólo las suscita una alteración fecunda de las «desviaciones controladas» que forman la «palabra hablada».

Sin duda la referencia a las «esencias operantes» ilumina la «palabra hablante» con mayor rotundidad que la descripción más pormenorizada: «El *logos* sensible [otra de las maneras de designar tales "esencias"] es precisamente el sentido del sensible *en el interior* del sensible». Más esclarecedoramente todavía, este desconcertante *logos* «es la esencia bruta que ha tomado la forma de un recogimiento antecedente (sentido bruto), consistente en cohesión sin concepto, y por tanto adecuado a que la reflexión del *ego* le imponga la forma de un recogimiento conceptual (sentido inteligible).»[77] Y si alguna reserva

había quedado en el lector a propósito del eminente género de lenguaje que Merleau-Ponty contrapone a la «palabra (meramente) coincidente», esta precisión de nuestro filósofo conseguirá disiparla: «La esencia en estado vivo y activo [también designa así en ocasiones las «esencias operantes»] es siempre un determinado punto de fuga indicado por la disposición de las palabras, [es decir,] por su "otro lado" inaccesible.»[78]

Vale la pena detenernos un momento a considerar este «*logos* del mundo sensible» o «*logos* tácito», desde luego una nocion hegemónica en el universo merleau-pontiano. Ante todo nuestro autor se interesa por un *logos* marcado por su carácter silencioso, aun cuando siempre lo considere en su vinculación con el *logos* explícito, porque aspira a *poner de manifiesto la relación entre la lógica perceptiva y la lógica del lenguaje articulado.* La autonomía de la primera, de todos modos, no ofrece dudas en opinión de Merleau-Ponty, y por esta causa asigna al mundo sensible un *logos* en el sentido rotundo de este término: más allá del etimológico «decir razonado», el propio «principio inteligible del decir», o sea la razón entendida como «razón universal» que funciona al mismo tiempo como «ley de todas las cosas». De modo que si el *logos* produce un ámbito inteligible que hace posible hablar razonadamente de algo, a su vez este mismo ámbito resulta de la inteligibilidad de aquello que es en cuanto *logos.* Éste es precisamente el *logos* que Merleau-Ponty asigna al mundo sensible, hasta el extremo de afirmar que «"ver" es la clase de pensamiento *[sic]* que no tiene necesidad de pensar *[sic]* para poseer el *Wesen* [la esencia]».[79]

Este *logos,* además, aporta un bienvenido esclarecimiento acerca de su propia capacidad de fundamentar todo *logos* articulado, justificando de este modo la centralidad filosófica de las «esencias operantes» o «ideas sin equivalente intelectual». Merleau-Ponty procura ser explícito al glosar esta crucial función explicitadora, imputando al «*logos* del mundo sensible», en último término, unas circunstancias sólo aparentemente dispares. Por ejemplo, afirma que las «ideas de la inteligencia *se instauran* por encima *(par là dessus)* de la visibilidad», la cual es «el principio del visible actual» pero al mismo tiempo es «exhibida» por él mediante un «repliegue, invaginación o acolchonamiento»; o que «de la idealidad de horizonte se pasa a la idealidad pura»; o también que «a la generalidad natural

de mi cuerpo viene a añadirse una generalidad creada, una cultura, un conocimiento, los cuales retoman y rectifican aquélla». En las conclusiones de Merleau-Ponty podemos observar, por consiguiente, *el triunfo irrebatible del* logos *tácito sobre todos sus derivados de orden ideal, cultural e intelectual,* o simplemente de índole «proferida», como a nuestro autor le agrada decir. Y finalmente consignemos como, en sus lecciones sobre la naturaleza, lleva nuestro autor a su apoteosis esta preponderancia absoluta de la «lógica perceptiva»: «El invisible, el espíritu *[sic],* no es otra positividad: es el reverso, el otro lado *(l'autre côté)* del visible. Es preciso reencontrar este espíritu bruto y salvaje bajo todo el material cultural *que él mismo se ha dado.* Hay un *logos* del mundo cultural, estético, sobre el cual se apoya el *logos* del lenguaje.»[80]

Las «ideas de la inteligencia» se substraen al principio universal de la no-coincidencia

El decisivo vínculo entre las «esencias operantes» y la «palabra hablante» o «coincidente» también puede ser sucintamente explicitado del modo que sigue. Como ya hemos indicado, no es posible representarse las «ideas sin equivalente intelectual» si no han sido previamente verbalizadas, y en general cuando no les ha sido asignada una adecuada contrapartida en el ámbito de la sensibilidad. Para identificarlas es preciso adjudicarles un «envolvente sensible» (siendo éste el proceder habitual, por ejemplo, de toda actividad artística), siempre en el bien entendido de que se limita a «señalarlas», como dice Merleau-Ponty, y que en modo alguno el referido «envolvente» puede presentarse como su canónica y definitiva encarnación. Por el contrario, si consideramos el caso de una «idea» susceptible de ser representada mentalmente antes de su eventual verbalización, es obvio que no puede tratarse más que de una «idea de la inteligencia», y por tanto sólo será capaz de animar la «palabra hablada». Desmintiendo en apariencia una opinión que Merleau-Ponty mantuvo insistentemente, no es imposible imaginar un sentido que preexista a su «expresión», con la salvedad de que en tal caso su carácter

deberá ser exclusivamente intelectual, y por tanto sólo será apto para ser reproducido o mimetizado. Sólo podrá dar lugar a la «palabra hablada», absolutamente ayuna de toda dimensión «expresiva».

Abundando en la condición ejemplar de la actividad artística, ya consignada en párrafos anteriores, podría decirse que una determinada conducta será en cierto modo indigna de ser considerada «expresiva», hasta el punto de participar de la irremediable condición subalterna que caracteriza al «lenguaje hablado», cuando su prestación significante no pueda ser asimilada a la que lleva a cabo el arte. A este respecto es un lugar común señalar que el músico o el pintor no pueden identificar plenamente aquello que están buscando hasta que acaban por encontrarlo. Así revitaliza Merleau-Ponty la añeja convicción, emblema de todo «artistismo», de que la inteligencia es una traba para la creatividad. Expresando en otros términos el asunto que nos ocupa, cabe señalar que la tesis de la no-preexistencia del sentido sólo es realmente válida en el caso de la «palabra hablante u operante».

En resumen sucede que el contraste entre los dos procesos consignados es diáfano. Una «idea de la inteligencia» (cuya preexistencia, cuando menos cultural, no presenta problema alguno) puede ser idénticamente reproducida en una representación mental, la cual a su vez es susceptible de ser idénticamente reproducida en una expresión verbal. La invencible «no-coincidencia», paradójicamente, no puede hacer mella en tales ideas, y esta inmunidad demuestra su insuperable indigencia. Una «noción sin equivalente intelectual», en cambio, «saltando por encima de la conciencia», por así decirlo, sólo puede ser *no*-idénticamente *no*-reproducida *(sic:* esta asombrosa descripción indica simplemente que puede ser «creada»), y por tanto es posible que resulte satisfactoriamente «expresada», por la intervención de la palabra «hablante», «operante» u «originadora».

Una sinopsis del estado de cosas que hemos venido indagando, debería consignar ante todo que las «esencias operantes» suscitan la «palabra hablante», o sea la palabra creativa e innovadora, por consiguiente digna de atención. «Las ideas que Merleau-Ponty califica de "sensibles" son el "invisible" del "mundo estético", y de este "mundo" delinean el *"logos"*.»[81] Por el contrario, las «ideas de la inteligencia», o sea las ideas provis-

tas exclusivamente de contenido intelectual, sólo suscitan la «palabra hablada», o sea la palabra tética o declarativa, por consiguiente irrelevante y muerta. De manera que el pensamiento del «último» Merleau-Ponty parece estar impregnado de una singular convicción: *también* en filosofía, todo proyecto indagador cuya decantación sea exclusivamente intelectual obtendrá unos resultados poco menos que baldíos. En este mismo sentido, nuestro filósofo está empeñado en prevenir los desmanes de la inteligencia, significando a sus lectores que incluso para las tareas aparentemente intelectuales conviene movilizar los «armónicos» de la imaginación y de la sensibilidad.

Arte y filosofía anhelan concertadamente una «nueva vinculación» entre visible e invisible

Con ayuda de las «esencias operantes» muestra Merleau-Ponty que la lección filosófica del arte (o más precisamente: de todo lenguaje artístico) es esencial para nuestro tiempo. Como ha subrayado recientemente Enrica Lisciani Petrini, mantuvo nuestro autor que en la práctica y en la técnica artísticas (literatura, música, pintura) aparece desvelada «la fundamental ambigüedad por y para la cual vive todo lenguaje».[82] Ahora bien: esta misma «ambigüedad fundamental», paradójicamente, facilita la tarea común que, en opinión de Merleau-Ponty, se han impuesto el arte y el pensamiento contemporáneos. Ambos se esfuerzan por *replantear la relación entre el lenguaje y la realidad, con la compartida finalidad de encontrar «una nueva vinculación» entre el ser humano y el mundo.* Sólo ella nos permitirá profundizar en nuestra comprensión de nosotros mismos y de las cosas. Y por encima de todo nos ayudará a «dejar de percibir la realidad como substancia» y a aprehenderla «como un sistema concordante de "elementos" o relaciones *sostenidos por un "invisible" silencio*».[83]

La necesidad de esta «nueva vinculación» se ha hecho perentoria al haber entrado en una crisis irreversible la racionalidad dicotómica basada en «un sistema eidético considerado como la realidad verdadera y única, absoluta y eterna»,[84] al cual quedaba subordinada toda realidad alternativa. El postu-

lado de un fundamento ontológico incuestionable, reflejo de un ser unívoco, eterno y supremamente «visible», fue cayendo paulatinamente en el descrédito, siendo substituido por un modelo de realidad que la describe como una dinámica inaprehendible e incomprensible, emanada del déficit, vacío o carencia que socava o fisura todas las cosas. Esta mutación dió lugar a que algunos artistas y filósofos acometieran «la tarea de repensar el lenguaje, *exactamente a partir de esta ausencia de fundamento*».[85] Es decir: «repensar el lenguaje» considerándolo como un entramado unificado de relaciones perfectamente concordantes, o sea como una textura interna de correspondencias en la cual el sentido puede «habitar», pero que es inacapaz de presentarlo en su positividad. (Sin duda el interés de Merleau-Ponty por los procesos expresivos fue persistente. Desligada aquí de la gestualidad prediscursiva, la expresión como tema filosófico preponderante renace ahora como el proyecto de profundizar en la «nueva vinculación» entre el ser humano y el mundo que sugieren los lenguajes artísticos. Éstos se convierten en el *organon* actual de la filosofía con total independencia de cualquier planteamiento estético.)

La «nueva vinculación entre el ser humano y el mundo» que venimos glosando, enlaza dos ámbitos que Merleau-Ponty, fiel a su proceder habitual, describe por medios tangenciales. Por un lado, el ámbito de las «esencias operantes» acepta perfilaciones como «el invisible» (más precisamente: «el reverso invisible de las cosas»), el silencio primordial «indecible», la dimensión «propiamente emocional» de la realidad, «lo inasequible en la inmanencia»,[86] el «mundo de las acciones reales», el vacío inaprehensible «en torno al cual gira todo lenguaje», «la emoción del mundo, silenciosa e invisible», el «*arrière-silence*», o el «entramado oculto» de la realidad. Por otro lado, el reverso maniqueista de esta «tierra prometida» para el pensamiento es descrito diversamente por Merleau-Ponty como «el mundo de las ideas y del pensamiento», «los esquemas del lenguaje», «el visible» o mejor todavía: «el anverso visible de las cosas», y por último el «lenguaje», desde luego entendido meramente como «el sistema de las palabras, de los signos y de los sonidos».

El arte y la filosofía de nuestro tiempo, por consiguiente, anhelan una «nueva vinculación» entre estos dos ámbitos. Una

compartida vocación que, conviene admitirlo, presenta unas dificultades en apariencia insuperables porque debe enfrentarse al clásico problema cratiliano. Como recordará el lector, se trata de que los nombres (los signos) propiamente no transportan «el movimiento», o sea la alternativa al «sistema eidético soberano» que referíamos en un párrafo anterior. Dicho de otro modo: el lenguaje *no se mueve,* no lleva el movimiento consigo y a pesar de ello alcanza misteriosamente a representarlo. Pero a ojos de Merleau-Ponty la propia raíz del problema cratiliano, o sea la «ambigüedad paradójica y problemática» que es constitutiva de todo lenguaje, resulta esclarecida por la manipulación «artística» de los signos.

En el fondo sucede que el «*reverso* invisible» o, si se quiere, el «silencio primordial» de este mundo, y en definitiva las «esencias operantes» o «ideas sin equivalente intelectual», en realidad sólo pueden ser presentificados o «expresados», y en suma acarreados por las palabras o las notas musicales, *a condición de que* no *sean propiamente «dichos» o «aseverados».* Con lo cual queda patente que la referida «ambigüedad», si bien expone desde luego una incapacidad del lenguaje, también compendia su verdadera fuerza. Bien miradas las cosas, el lenguaje sólo alcanza a «hablar» precisamente a partir de su inerradicable impotencia manifestativa. «El lenguaje vive de su propia imposibilidad de decir aquello que quisiera decir.»[87] Intenta decir el reverso invisible de las cosas, o sea su «indecible silencio primordial» (el mundo del movimiento real, contrapuesto al anverso visible, en el cual concurren los signos y las ideas) por medio de un ensamblaje de remisiones y correspondencias entrecruzadas en el interior del sistema de los signos.

Ahora bien: precisamente el entramado interno del lenguaje, el denso sistema de relaciones que habita en él, utilizado por el propio lenguaje para decir aquello que *no* es el lenguaje, pone de manifiesto que aquello que el lenguaje quería decir *nunca alcanza a ser dicho.* El reverso invisible de las cosas permanece sin objetivar, en una perpetua condición de latencia o inminencia. Y al mismo tiempo, colmo de las paradojas, la práctica del arte da lugar a que este mismo «invisible» (este mismo «silencio primordial e indecible») irrumpa en los entresijos de las palabras (o de los sonidos o de los colores), dejando de pasada bien patente su carácter inasible e inobje-

tivable. El arte sólo es arte por la multiplicación y la complicación de sus autoreferencias internas. De ahí que las «esencias operantes», como ya hemos referido, estén «veladas por la obscuridad» y sean celosas guardianas del mismo «silencio impenetrable» del cual provienen.

(Desde luego no es extraño que estas ideas hayan repercutido en el propio estilo expositivo de Merleau-Ponty. Su compromiso con la naturalidad y la espontaneidad connaturales a todo proceso expresivo, no parece directamente conciliable con el subrepticio constructivismo y artificialismo de sus escritos, donde la infatigable multiplicación de los enlaces temáticos y la proliferación de las correspondencias internas al propio texto evocan el principio de composición, a un tiempo proustiano y wagneriano, que bien pudiera ser denominado «el *leitmotivismo* de Merleau-Ponty». Caracteriza el estilo de nuestro filósofo, efectivamente, el entrecruzamiento reiterado y organizado de unos temas que, emergiendo y desapareciendo sin tregua, y presentándose con frecuencia bajo un aspecto tan alterado que los convierte en irreconocibles, forman un complicado «hilo conductor» a veces tan difícil de seguir que requiere pensar los «in-pensados» de nuestro autor hasta sus últimas consecuencias. Con lo cual su procedimiento expositivo aparece asociado con las ideas que acabamos de exponer sobre el paradójico funcionamiento de todo lenguaje, y en especial del lenguaje artístico, hecho posible por su propia imposibilidad de decir aquello que se había propuesto decir.)

La disposición interna del lenguaje restituye el paisaje de una experiencia

En una perspectiva ya más general, el lector habrá advertido que dos rasgos operativos recurren en el pensamiento de Merleau-Ponty en relación con la posibilidad de «referir el reverso invisible de las cosas» y «decir su indecible silencio primordial». Si por un lado aboga por abolir todo género de distancia y de «sobrevuelo», por otro suscita el estado de cosas que podría ser llamado «la situación creativa ideal», que en esencia

consiste en la predisposición a no dejar inalterada realidad alguna: nunca transcribir, nunca reproducir, nunca copiar, nunca representar, nunca repetir. El persistente compromiso con la «no-coincidencia», precisamente, expresa en el fondo este creativo rechazo de la no-intervención, esta resistencia a dejar las cosas como están, este repudio de toda actividad «intelectual» que se limite a consignarlas, y en definitiva la convicción de que sólo el pensamiento «interrogativo», y desde luego *no* el «tético», asegura a la filosofía un porvenir fecundo. La «no-coincidencia», llevada al límite, es también una paradójica «no-distancia» porque en definitiva proscribe la «distancia» que es indispensable a la transcripción, la reproducción, la mimesis, la representación y la repetición, y por tanto rechaza también la «distancia interior» que hace posible el lenguaje «coincidente», «hablado» o «tético», y con aspiraciones a la «objetividad». La capacidad individual para la expresión y para la creatividad, por consiguiente, emerge como la particularización de un rasgo ontológico universal.

En contrapartida, el lenguaje «tético» comparte con el conocimiento objetivo la inexpresiva finalidad «realista» de referir obtusamente «cuanto hay». El horror a subordinarse a la objetividad, a transigir ante el lenguaje «tético», a ceder terreno a la positividad, da lugar a que Merleau-Ponty se decida a combatir el ideal de una preservación inalterada, de una distanciación «sobrevoladora» y, en definitiva, de una intachable coincidencia, o sea el secular espejismo que sólo la profundización en el modelo perceptivo parece estar en condiciones de abolir. Nuestro autor reprueba con vehemencia la actitud de mansedumbre ante las tergiversaciones impuestas por la quimera positivista, cuyas manifestaciones más persistentes son el lenguaje tético y el conocimiento objetivo: «Un pensamiento positivo es lo que es, pero precisamente *no* es más que esto, y por esta causa no puede retener nuestra atención. La propia volubilidad del espíritu evita que éste permanezca atento al pensamiento positivo durante mucho tiempo.»[88]

En torno a esta posición de beligerante antipositivismo es preciso evitar toda ambigüedad, y la vigilancia debe ser extrema ante el decisivo problema de la «expresión». Debe ser tenido en cuenta que Merleau-Ponty entiende que «expresar» es la operación contraria a transcribir o reproducir una realidad ob-

jetiva. O más precisamente: «expresar» significa verbalizar una experiencia («del mundo percibido o vivido», dice Merleau-Ponty), *pero en el bien entendido que de esta verbalización sólo cuenta realmente como expresión* (y esto quiere decir que sólo cuenta como auténtica verdad) *aquello que queda de ella después de haberle restado todo cuanto pudiera contener de «verdad» objetiva* (y luego de haberle substraído, claro está, los estereotipos o «clichés» que pudiera contener, y con ellos todas las versiones convencionales de la «verdad objetiva»). De manera especialmente acusada en el último Merleau-Ponty, como ya hemos señalado en un capítulo precedente, cuenta realmente como expresión un sorprendente «trabajo de lenguaje, más que de pensamiento», ya que en tal caso el lenguaje «restituye por medio de su disposición *(agencement)* interna el paisaje de una experiencia».[89]

Defiende Merleau-Ponty, por consiguiente, una idea de la «expresión» que entraña repudiar la objetivación, proscribir el cientifismo y enaltecer la creatividad. Incluso podría afirmarse que respalda la versión del «orfismo» según la cual la realidad no existe como posible horizonte para una auténtica experiencia hasta que ha sido transfigurada en discurso. «El lenguaje se convierte, a su vez, en algo así como un universo, capaz de albergar en su seno las "cosas mismas", [pero] después de haberlas transformado en su respectivo sentido.»[90] Se trata del «orfismo» que propugna la transformación del mundo en sentido mediante la verbalización, y donde reverbera lejanamente la «transposición del visible en invisible *(die Umwandlung des Sichtbaren in Unsichtbares)*»[91] que, como es notorio, ensalzó Rainer Maria Rilke al final de su vida. La frase de Merleau-Ponty que sus exégetas han convertido en *leitmotiv* de la doctrina: «para acceder a la experiencia del ser, es preciso que aportemos la creación que el propio ser nos exige»,[92] abunda precisamente en esta definitiva valoración del «trabajo de lenguaje, más que de pensamiento».

No deja de mostrar tintes dramáticos la contraposición de mayor alcance entre las planteadas por Merleau-Ponty. En ella la «experiencia», entendida como aquello que únicamente un sujeto encarnado ha podido percibir o vivir, por su implantación «corporal» en el mundo (a esta condición irrepetible alude Merleau-Ponty cuando se refiere al «estatuto transcendental del

cuerpo») es confrontada con la llamada «verdad objetiva». Ésta es desdeñada porque consiste en mera «información», o más precisamente: en la descripción de una realidad «positiva». Y en este contexto el rechazo de toda forma de positividad viene a justificar inesperadamente la insistencia merleau-pontiana en que el lenguaje jamás transcribe o «traduce» un sentido preexistente. La proscripción de la positividad en todas sus manifestaciones, efectivamente, no nace solamente del desinterés de Merleau-Ponty ante la simple reproducción de aquello que ya existe, o del tedio que inspiran las repeticiones, sólo comparable al que puede suscitar una iteración formal. Al contrario: su actitud antipositivista resulta sobre todo de que no admite que un sentido pueda preexistir a su correspondiente expresión.

Conviene ver claro en este asunto, señalando que Merleau-Ponty está impugnando la extendida concepción sobre el lenguaje que ya hemos esbozado en capítulos precedentes. Son creencias muy divulgadas, efectivamente, que el lenguaje meramente deposita sobre las cosas, como sugiere el catoniano *rem tene verba sequuntur,* «un estrecho dobladillo de palabras *(un mince ourlet de mots)*»,[93] que la prosa es esencialmente «utilitaria» en contraste con la poesía, como Sartre afirma, y que por tanto existe una verdad que en modo alguno es «expresiva» (algún exégeta malicioso ha podido pensar que Merleau-Ponty aboga por una poetización integral de la prosa), que la lucidez puede ser verbalizada de maneras muy diversas aun cuando todas ellas sean igualmente apropiadas, que toda transposición en palabras es en el fondo una peripecia sin reales consecuencias, y en suma que la neutralidad del lenguaje jamás puede ser puesta en duda. Merleau-Ponty nunca aceptó, desde luego, estas optimistas ideas sobre el lenguaje, ya que en su opinión son una pura falacia. Cree que encubren un cientifismo más o menos vergonzante, encadenado a la noción de «verdad objetiva» o «verdad en sí», y al mismo tiempo tributario de la noción de «sentido preexistente», es decir: «positivo». Ya que para el cientifismo toda expresión debería subordinarse a este sentido estabilizado y rotundo: mantiene que el cometido de todo discurso consiste en transcribirlo, y que por tanto su finalidad última es «coincidir» con él.

Sucede por consiguiente, y la importancia de esta conclusión no debe pasar inadvertida, que *un supuesto «sentido pre-*

existente» sería una objetividad como cualquier otra, apta únicamente para ser reproducida. Por tanto sería también una fuente «positiva» de tedio, y sobre todo un origen aparentemente legítimo de «no-verdad». Una vez más conviene insistir en que, para Merleau-Ponty, la verdad es «antiobjetiva» (antimimética, antidescriptiva, antirreproductiva), y está vinculada a una «no-coincidencia» (empleando su término predilecto: a una «divergencia» o *écart).* Por tanto la verdad *no puede no ser* creativa e innovadora, y desde luego no es posible que consista en la copia o la reproducción de una entidad (sentido, cosa) preexistente. «Para Merleau-Ponty la filosofía es lenguaje en acto, el cual debe ser elaborado desde dentro, prescindiendo de cualquier ilusión de coincidencia, si queremos que se abra a las cosas y a los acontecimientos.»[94]

14

EL VISIBLE DA ACCESO A UN «INVISIBLE» QUE ES SU RELIEVE Y SU ESTRUCTURA

Merleau-Ponty siempre se declaró impresionado por los prodigios de la percepción. Insistió, como es notorio, en la primordialidad de la experiencia perceptiva, pues la consideraba un instrumento privilegiado para acceder a la dimensión originaria del sentido. Esta convicción le condujo a presentar la percepción como la forma primigenia de la evidencia antepredicativa incluso en sus últimos escritos: «La percepción, en tanto que confrontación con las cosas naturales, y como arquetipo de la confrontación originaria, ocupa el primer plano de nuestras indagaciones.»[1] Más específicamente señaló Merleau-Ponty que la «fe perceptiva» está dominada por un horizonte soberano que es a un tiempo indefinido e ilimitado. Constató, en otras palabras, que la cosa percibida irrumpe necesariamente sobre un trasfondo inagotable e inasequible de impercepción. «La condición para que toda percepción sea percepción de algo, es que sea también la impercepción relativa de un horizonte o trasfondo, al cual implica pero se abstiene de tematizar. Por tanto la conciencia perceptiva no sólo es indirecta, sino que también es antagonista del ideal de la adecuación, al cual presupone pero procura no mirar cara a cara *(en face).*»[2] Señalemos, de pasada, que la crítica merleau-pontiana del cientifismo arranca del cuestionamiento de la coincidencia suscitado tácitamente por la percepción: «La ciencia clásica es una percepción que olvida sus orígenes y que se cree llevada a su culminación.»[3]

Toda percepción, efectivamente, conlleva un ingrediente de incertidumbre e incluso podría decirse que de insatisfacción

cognitiva en relación con los objetos que hace surgir ante nuestra mirada. Este rasgo deficitario, o sea el frustrado anhelo de una mayor perfección epistémica, es descrito por Merleau-Ponty como «el esencial inacabamiento de toda percepción». Afirma que nunca es posible dar por terminada percepción alguna, estando los objetos de la percepción artificialmente delimitados sobre un trasfondo, pues son extraídos del estrato primordial que nuestro autor designa como «magma sensible originario». A pesar de los múltiples problemas en torno a la percepción (incertidumbre, arbitrariedad, inestabilidad, frustración de expectativas), lo cierto es que las «concordancias» que armonizan internamente toda experiencia perceptiva, de acuerdo con Merleau-Ponty, hacen posible una constatación tajante. La percepción accede de hecho «a las cosas mismas», pues al fin y al cabo nos «presenta» un mundo sólidamente estructurado. Como sujeto de la percepción, efectivamente, y aun cuando «no cabe duda de que mi percepción es siempre un flujo de acontecimientos individuales»,[4] cada uno de nosotros puede afirmar que las cosas existen «exactamente en el sentido en que yo las veo».[5]

La reversibilidad de ámbitos diacríticamente organizados es el arquetipo de todo encuentro originario

El esencial inacabamiento de los procesos perceptivos, o sea su implacable dependencia de un elusivo «horizonte», siempre fue interpretado por Merleau-Ponty como una forma de transcendencia: «Las cosas percibidas no serían incuestionables para nosotros, no estarían presentes ante nosotros en carne y hueso, si al mismo tiempo no fueran inagotables, ya que nunca nos son completamente dadas. No poseerían el aura de eternidad que adquieren ante nuestros ojos si no estuvieran abiertas a una inspección que jamás podrá tener fin.»[6] Desde luego la hegemonía de la noción de «horizonte», cuya relacion de contraste con la «figura» que destaca sobre él evoca el vínculo entre la «lengua» y el «habla» saussurianos, orientó el pensamiento de Merleau-Ponty sobre la percepción hasta la etapa final intraontológica.

Es preciso no olvidar que «horizonte» significa para Merleau-Ponty la totalidad problemática que, lejos de existir por efecto

de la percepción o del pensamiento, es en realidad la textura primordial a la que percepción y pensamiento deben su existencia, el «*logos* que se afirma silenciosamente en cada cosa sensible».[7] Por estas razones insiste nuestro autor, recordémoslo, en que el término «horizonte» designa la «transcendencia pura, sin máscara óntica, aquello que está ahí sin ser objeto».[8] Pero sobre todo en su intraontología subrayó la subordinación de los procesos perceptivos a su propio horizonte soberano. La anterior disposición a describir aquello que se manifiesta de hecho, se convirtió entonces en una filosofía negativa, interesada por aquello que *necesariamente* se oculta, o sea por aquello que la conciencia fenomenológica en realidad nunca «ve», pero gracias a lo cual pueden las cosas ser vistas por nosotros.

O sea que el *modus operandi* fenomenológico, cuya presencia había sido constante en las fases precedentes de la doctrina merleau-pontiana, acabó siendo reorientado hacia una intraontología. La percepción pasó a ser concebida en su vinculación ontológica con el mundo, descrita por Merleau-Ponty como una «reversibilidad entre ámbitos diacríticamente organizados». Deja de referirse explícitamente a la percepción en *El visible y el invisible*, pero la experiencia perceptiva, ahora sujeta a una profundización que la convierte en la experiencia de la «visión», sigue siendo central en su pensamiento. Más aún: adquiere tal prominencia filosófica que la concibe como el arquetipo de todo encuentro originario (no sólo como un encuentro con las cosas naturales), inmunizado contra toda inmediatez porque sólo se muestra por caminos diacríticos o diferenciales. Y si la percepción ha sido revisada, la «visión» que ocupa su lugar sigue tan constitutivamente «inacabada» en la intraontología como lo era la percepción en las anteriores etapas del pensamiento merleau-pontiano. Ahora la «visión» conduce al encuentro con lo inagotable, con aquello que nunca nos será totalmente dado, y en definitiva con la culminación de los «horizontes» soberanos que Merleau-Ponty denomina *el* «invisible».

Merleau-Ponty entendió con radicalidad creciente la experiencia perceptiva al profundizar en la «transcendencia» que ella misma manifiesta. En cierto modo la experiencia de la «visión» es de índole todavía «más fenomenológica» que la experiencia perceptiva, y con la reorientación intraontológica parece haber culminado el propósito merleau-pontiano de elaborar

«una fenomenología de la fenomenología».[9] Si en la primera etapa de su pensamiento consideraba Merleau-Ponty que toda percepción está subordinada a un horizonte soberano, y por tanto excede a la propia experiencia de lo percibido al presentarse como una abertura a la «cosa misma», su posterior centramiento intraontológico en la «visión», como va a ser referido en detalle, remite a la profundidad secreta e inagotable de todo «visible» que Merleau-Ponty designa como «invisible». En esta inflexión postrera, efectivamente, la experiencia de la «visión» ya no es presentada como la experiencia de una abertura a la «cosa misma». Ahora la «visión» aparece desvinculada de la experiencia perceptiva por un motivo doble: no sólo prescinde de la «cosa-objeto»,[10] sino que también se desentiende de su correlato, o sea el «cuerpo-sujeto». En el fondo sucede que Merleau-Ponty, en la fase intraontológica de su pensamiento, concentra su interés en la transcendencia y presta menos atención a la «subjetividad entendida en el sentido de "contratranscendencia" y de "inmanencia"»,[11] con lo que la inmanencia es en cierto modo «devuelta» a la transcendencia. Vamos a ver en lo que sigue los pormenores de esta decisiva reorientación.

Contrastando la percepción con la visión, la no-coincidencia rehabilita la transcendencia

Si en la percepción estaba centrado el interés inicial de Merleau-Ponty, el compromiso con la «visión» protagoniza la etapa final de su pensamiento. De ahí que comparar ambas nociones esclarezca la evolución de nuestro autor y ayude a disipar los malentendidos que suscita su intraontología. Por lo pronto es preciso subrayar un contraste fundamental. Inspirándose en el *sensorium comune* de Herder, concebía Merleau-Ponty la percepción como la articulación de la motricidad corporal con las cosas aprehendidas. El «cuerpo propio» expresivo procedía a una síntesis meramente presunta pero que excedía a lo estrictamente dado. O sea que toda percepción implicaba un horizonte y por tanto excedía a la estricta experiencia perceptiva al ser una rotunda experiencia de lo percibido que conseguía acceder a las «cosas mismas» (la percepción-figura y

su horizonte, una vez más, mantenían un vínculo similar al de la «lengua» y el «habla» saussurianas). La «visión», en cambio, no sólo renuncia, como ya lo hacía la percepción, a la «cosa-objeto» sino que de modo eminente prescinde también del «cuerpo-sujeto» (es una experiencia «sin titular» que remite a una «generalidad primordial»[12]). Esta parsimonia se debe a que su razón de ser no es otra que la diferencia entre el visible y el invisible, en el bien entendido que el «excedente» con respecto a lo dado es ahora un «ser de latencia» que consiste en una profundidad del visible, secreta pero inagotable. Dicho en otras palabras: es un invisible que sostiene al visible al tiempo que se insinúa en él en forma de «algo así como una ausencia».

La diferencia entre percepción y visión, por consiguiente, reside en el sentido que Merleau-Ponty asigna a aquello que excede a lo estrictamente dado. Es cierto que tanto en el caso de la percepción como en el de la visión debe admitirse que todo cuanto se aprehende sensiblemente conlleva un número infinito de determinaciones y que por consiguiente no puede ser aglutinado formando una «cosa» recogida en su propia identidad. Nunca se puede convertir, dicho de otro modo, en «un fragmento de realidad impenetrable e insecable, ofrecido en su desnudez a una visión que sólo puede ser total o nula».[13] Pero la visión es distinguida de la percepción al constatar Merleau-Ponty que el «exceso» de la experiencia con respecto de sí misma (la circunstancia, precisamente, que le permite darnos acceso a las «cosas mismas»), lejos de ser el rasgo que caracteriza a toda experiencia, es tan sólo una «interpretación subalterna»[14] de la misma. O sea que aquello a lo cual permite acceder el «exceso» de la experiencia no debe ser pensado tomando como modelo la noción de «cosa». Ya que ésta es, en definitiva, derivada y de orden secundario con respecto a la inédita realidad ahora conquistada y que Merleau-Ponty denomina el «sensible», formado «no tan sólo por las cosas, sino también por todo cuanto se dibuja en ellas, incluso en negativo».[15]

El contraste más significativo entre percepción y visión, de todos modos, estriba en que ésta ya no es la prestación «centrífuga» de un vidente afanado en «proyectar» un mundo, como desde luego ocurría en el caso de la percepción. Sin duda es indispensable que la mirada haga emerger un objeto visible extrayéndolo de su latencia, ya que sólo de este modo alcanza a

concretarse la visibilidad. Pero esta focalización de la mirada, aun cuando invisible para el propio vidente, *es a su vez visible:* forma parte de la propia visibilidad, materializa una de sus potencialidades, y en modo alguno es una condición que le es impuesta exteriormente: «entre la mirada y las cosas, es difícil determinar quién prevalece sobre quién».[16] Dicho en otras palabras: toda visión conlleva su propia visibilidad (el vidente tiene que ser visible para poder ver), con la salvedad de que *esta visibilidad es invisible para el propio vidente,* circunstancia que conduce a concebir toda visibilidad como la cara oculta de un principio de invisibilidad. En el caso de la percepción, recordémoslo, un sujeto percipiente monopolizaba la capacidad de ver; pero con el advenimiento de la visión no puede hablarse ya de sujeto porque la instancia residual que ocupa su lugar es parcialmente *ciega:* el vidente ha sido degradado a «una relación del visible consigo mismo».[17] Como tampoco puede hablarse ahora de «cosas» percibidas, porque de éstas queda únicamente un residuo que en propiedad merece ya otro nombre, pues en modo alguno se trata de «cosas» cerradas en sí mismas y por tanto destinadas a ser vistas pero constitutivamente incapaces de ver. Ahora se han convertido en una «modulación del visible» que correlativamente, por así decirlo, participa en la visión. En el fondo se trata de que tanto el visible como el vidente son ahora, al parecer de Merleau-Ponty, dos modulaciones de la «carne» común, hecha precisamente de visible y de invisible, y de que una pertenencia recíproca garantiza su esencial reversibilidad.

De la diferencia entre percepción y visión pueden ser extraídas, además, unas interesantes consecuencias. Por lo pronto es plausible afirmar que «la experiencia de la visión es más fenomenológica que la experiencia de la percepción»,[18] a pesar de que Merleau-Ponty parece socavar el propio fundamento de la fenomenología cuando cuestiona el «presente vivo» o *lebendige Gegenwart* husserliano, emblema de toda inmanencia. Al impugnar su capacidad de fundamentar una presencia plena, impide nuestro autor que una subjetividad presuntamente originaria pueda ser justificada. Liquida de este modo todo vestigio de coincidencia y, en términos generales, relega el pensamiento ontoteológico al museo de las ideas obsoletas. El «presente vivo» husserliano, efectivamente, cede ahora el paso a un «nuevo presente» que «en sí mismo es ya un trans-

cendente [porque] nunca coincide consigo mismo: se sabe que acaba de estar ahí, pero también se sabe que ya no está».[19] Y asimismo se tiene la impresión de que Merleau-Ponty se enfrenta con la tradición fenomenológica cuando troca la «conciencia inmanente» husserliana por la «conciencia transcendente» y la «realidad a distancia» propiciados por el «doble fondo» que caracteriza a «la vida de mi conciencia».[20]

Ahora bien: es cierto que la ontología merleau-pontiana de la visión cuestiona los principios de la fenomenología, pero no debe ser olvidado que, al hacerlo, contrae un inédito compromiso con la transcendencia. Liquida nuestro autor, en otras palabras, todo vestigio de una subjetividad entendida como «una inmanencia que en el fondo tiene el sentido de una contratranscendencia». Ahora la transcendencia de lo percibido no es ya un efecto colateral de la inmanencia, del mismo modo que las cosas visibles dejan de ser una construcción virtual efectuada por el sujeto vidente. Con el advenimiento de la visión, en suma, «la inmanencia es devuelta a la transcendencia» como resultado de la crucial reorientación sobrevenida en el pensamiento de Merleau-Ponty. Este replanteamiento, formulado lapidariamente, ha consistido en que «de una transcendencia en la inmanencia, característica de la fenomenología, se pasa a una inmanencia en la transcendencia, característica de la ontología».[21]

El trueque de la percepción por la visión representa por tanto la apoteosis del «pensamiento de la no-coincidencia». Ya que, bien miradas las cosas, hablar de «no-coincidencia» no deja de ser un procedimiento eufemístico para referirse a la transcendencia cuando ésta no es ya entendida como carencia, déficit o privación. Merleau-Ponty se inspira en la necesaria ocultación de algunos perfiles de una cosa como condición para poder verla realmente (señalando que la presentación exhaustiva de todos sus aspectos, o sea la completa fusión perceptiva con ella, haría imposible la visión) a fin de justificar su concepción de una transcendencia que, lejos de connotar déficit o carencia algunos, por consistir esencialmente en no-coincidencia indica el único camino posible que conduce al ser. Con respecto a la fenomenología, de todos modos, este innovador camino ontológico presenta la impagable ventaja de replantear el problema de la verdad en términos no sólo inéditos sino también finalmente convincentes

(desmintiendo así el desdén de la ortodoxia husserliana por la cuestión «transcendental» sobre la posibilidad del conocimiento objetivo, en aras de un «análisis intencional» preponderante), pues entiende Merleau-Ponty que «si no es en términos de transcendencia, no tiene sentido alguno hablar de verdad».[22]

La presencia de las cosas en la percepción requiere la latencia que impide objetivarlas

En la fase intraontológica de su pensamiento, como acabamos de señalar, afirmó Merleau-Ponty que *el* «visible» en modo alguno es un objeto, y que por tanto no puede ser definido como el correlato del acto de un sujeto. (Conviene recordar que cuando Merleau-Ponty se refiere *al* «visible» no designa las cosas banal y habitualmente visibles, ni individual ni genéricamente, ya que «el visible que da acceso a un invisible» es por sí mismo un elusivo «horizonte», equivalente a la «lengua» saussuriana sobre la que destaca la «figura» de los actos del «habla». Por esta causa empleamos los términos «*el* visible» y «*el* invisible», así como, más adelante, «*el* sensible» [«el sensible es la posibilidad de ser evidente en silencio»[23]], y nos abstenemos de decir, como podría parecer natural, «lo visible», «lo invisible» y «lo sensible».) La relación entre este *visible* y la propia «visión», en otras palabras, ya no es la situación que la fenomenología consideraba ortodoxa. Como recordará el lector, unas cosas ya idénticas a sí mismas emergían de golpe ante un vidente, quien correlativamente se abría a un visible y conseguía realizar de este modo unas expectativas intencionales que de antemano estaban vacías. Nada de esto ocurre ahora, porque Merleau-Ponty no atribuye a los *qualia* los habituales predicados de inmediatez, evidencia y simplicidad.

Los colores, por ejemplo, están lejos de ser algo así como unos átomos indivisibles cuya identidad puede ser establecida instantáneamente. Cada uno de ellos consiste más bien en una especie de punto nodal que vincula entre sí una multiplicidad de variaciones cromáticas, las cuales desbordan el trasfondo específico sobre el cual destaca. También puede ser descrito como una variable en la dimensión organizada por su partici-

pación en su propio entorno, pues los otros colores tienen la capacidad de acentuarlo o debilitarlo, de inhibirlo o de potenciarlo. Y por supuesto cada color es también una variable en la dimensión cultural suscitada por la correspondencia de orden simbólico entre los colores y los estados de ánimo individuales o los afectos colectivos. Triunfa aquí de nuevo la «lateralidad» diacrítica, punto de partida para la concepción intraontológica del «visible»: una especie de textura donde se entrecruzan unos horizontes indistintamente interiores y exteriores. Una indefinida latencia y una inerradicable propensión a vincularse con lo remoto, por consiguiente, confieren al visible un distintivo carácter virtual. La esencial interrelación del visible con múltiples y enigmáticas dimensiones de la realidad, hace imposible asignar a las cosas la identidad positiva que las convertiría definitivamente en objeto, y por tanto impide que la propia visión pueda ser indagada «objetivamente».

El postulado de que el visible no es un objeto, se basa tanto en la imposibilidad de definirlo como el correlato de un acto subjetivo, como en el hecho de que no es el correlato de un vidente que podría dejar de serlo a voluntad. Ocurre más bien lo contrario: según Merleau-Ponty, en cierta manera el propio vidente forma parte del visible, está inserto en aquello que solicita su mirada. Recordemos que denomina «quiasma» este decisivo «principio de reversibilidad» entre múltiples horizontes entrecruzados, de índole tanto interior como exterior, que hace posible toda percepción. El «quiasma» es hegemónico: la propia capacidad de visión que recae en el vidente se debe a su constitutiva vinculación con el visible. Ya hemos referido que las cosas, para presentarse como aquello que son y en el lugar donde están, necesitan de los horizontes soberanos que las constituyen y que las envuelven, o sea que están subordinadas a la propia dimensión de latencia que impide objetivarlas. De un modo análogo, podemos ver las cosas porque nosotros mismos, por así decirlo, estamos desdoblados por nuestro propio horizonte, pues a él debemos la indispensable profundidad que hace posible nuestra visión. Al parecer de Merleau-Ponty, tal profundidad coincide con la opacidad de nuestro «cuerpo propio». Lejos de ser esta opacidad un obstáculo que se interpone entre las cosas y nosotros, como podría conjeturarse a primera vista, aporta la definitiva justificación, sin duda paradójica, del contacto sensible que mantenemos con ellas.

El invisible como principio no positivo es la contrapartida secreta del visible

En su etapa intraontológica, el interés de Merleau-Ponty por el estado más incipiente y la plasmación más originaria de la experiencia, cedió el paso a la indagación de la «*certaine absence*» (el déficit, la cavidad, el reverso, en definitiva) que lacera o menoscaba tanto el pensamiento como la realidad. «El sentido es invisible, pero el invisible no es lo contrario del visible: el propio visible tiene un armazón de invisible, y el invisible es la contrapartida secreta del visible, sólo aparece en él, es el *Nichturpräsentierbar* [lo no originariamente presentable] que me es presentado como tal en el mundo.»[24] El pensamiento de Merleau-Ponty se transformó propiamente en una «*intra*ontología» porque pretendía pensar la apertura humana a la realidad como «un vínculo con el ser que procede del interor del ser».[25] Precisamente el «ser» de esta intraontología es «el invisible del visible» indicado más arriba, o sea el soberano «horizonte de invisibilidad» que está presente en todo visible *sin que, por otra parte, pueda él mismo ser visto.*

Aun cuando «el visible da acceso a un invisible que es su relieve y su estructura»,[26] al mismo tiempo el invisible debe ser pensado como «el principio del visible». Como «un "sistema de equivalencias" prehumano y anterior a la conciencia»[27] que funciona como la «ley relacional "indecible", nervadura y "respiración" de toda la realidad»,[28] o en otras palabras, también de Lisciani Petrini: como «el movimiento vertiginoso por el cual siempre se dan mundo, realidad, formas».[29] Un importante investigador del pensamiento merleau-pontiano, Renaud Barbaras, contribuye a iluminar este estado de cosas: «el invisible (o sea la dimensión, el radio del mundo [*rayon du monde*]), es el principio no positivo por el cual sobrevienen los visibles, el eje de equivalencia en torno al cual hacen irrupción, el estilo de su aparición, el cual a su vez sólo existe como una ausencia o como un vacío determinado».[30]

Una «ausencia» o «vacío» que, conviene advertirlo, está en el mismo corazón del visible, en el centro de la realidad, por lo cual puede resultar engañosa la metáfora, por otra parte brillante, con la que Merleau-Ponty describe el efecto univer-

salmente cohesionador del invisible. Indica que éste «no es un vacío ontológico, un no-ser; es el cero de presión [atmosférica] entre dos sólidos que los hace adherir el uno al otro».[31] También es preciso tener en cuenta que el invisible *no* es un visible meramente «oculto»: «En Merleau-Ponty, el visible encuentra su condición en el invisible, pero se trata de una condición que está *en el* visible, porque solamente en él se puede manifestar.»[32] Por esta razón sólo puede ser aprehendido mediante las operaciones negativas que anuncian el «nuevo pensamiento de la negatividad» propuesto por nuestro autor.

A este respecto importa recordar que Merleau-Ponty comparte con Heidegger el repudio de la «metafísica de la presencia», pues entiende que la principal característica de la realidad indagada por la ontología es que sólo negativamente puede ser un objeto para la conciencia. Por esta razón, concomitante con el déficit constitutivo que menoscaba toda realidad, el pensamiento del invisible da lugar a una *intra*ontología que, en los términos de Merleau-Ponty, debe ser de índole «interrogativa» en vez de tética o proposicional, pues no puede consolidarse en la positividad de una esencia *separada*.

La visión es el redoblamiento invisible del visible, el cual tiene lugar en el vidente

Ante todo conviene no olvidar que cuando Merleau-Ponty se refiere al «visible» no está hablando de las cosas banal y habitualmente visibles, ni individual ni genéricamente. En realidad «el visible que da acceso a un invisible» es por sí mismo un elusivo «horizonte» soberano. Como vamos a referir en detalle en los párrafos que siguen, sucede que «el visible actual, empírico, óntico, mediante una especie de repliegue, de invaginación o de acolchamiento *(capitonnage)*, exhibe una visibilidad, una posibilidad [de visión] que en modo alguno es la sombra de cuanto existe, ya que por el contrario es su principio, [o sea que] lejos de ser la aportación de un "pensamiento", en realidad es su condición.»[33]

El «invisible» que proviene de este «repliegue o invaginación» del «visible actual o empírico», por consiguiente, no

puede ser ni visto ni «descifrado», y paradójicamente sólo es accesible por medio de su ausencia. Merleau-Ponty expone repetidamente y con nitidez este punto de vista: «Cada "algo" visual, por más individuo que sea, funciona también como dimensión. Esto quiere decir, en definitiva, que lo propio del visible [en el sentido de «repliegue» del «visible actual o empírico»] es tener un forro *(doublure)* de invisible en sentido estricto, al cual hace presente, por así decirlo, en forma de ausencia.»[34] Es patente que con esta constatación se desmarca retrospectivamente de su inicial compromiso con una conciencia fenomenológica que ahora es acusada de no advertir aquello en virtud de lo cual las cosas se hacen visibles ante nosotros. «De una fenomenología de la percepción, Merleau-Ponty pasa a una fenomenología de la *"in*-percepción", de una fenomenología del mundo a una fenomenología del "otro mundo",[35] de una fenomenología del visible a una fenomenología del invisible. Con lo cual, situando el mundo en el ámbito del visible, y el ser en el del invisible, podemos decir que Merleau-Ponty transita de una fenomenología a una ontología.»[36]

También señala Merleau-Ponty, en un planteamiento tan enigmático como sugerente, que la propia conciencia sensible puede ser concebida *como un efecto del visible.* Mantiene que, habiéndose el visible replegado en cierto modo sobre sí mismo *(sic:* el visible se ha replegado sobre el propio visible), ha llegado a segregar una «interioridad». Este extremo es capital para justificar la inesperada profundidad ontológica de la sensibilidad, filosóficamente «rehabilitada» por nuestro autor en la fase postrera de su pensamiento. «[E]ste repliege del visible sobre sí mismo me constituye a mi como *visión.* Yo estoy aquí cuando el visible se repliega sobre sí mismo, forma un "hueco" en su interior, y segrega un invisible *que es la visión.*»[37] (Esta hierática descripción formaliza de hecho unas banales constataciones: es cierto que la mirada como tal, el hecho real de mirar, es invisible para el propio vidente, y sin embargo forma parte de la propia visibilidad y por tanto *es a su vez visible.* O sea que si toda visión conlleva su propia visibilidad, ya que el vidente, al fin y al cabo, ha de ser visible para poder ver, también debe admitirse que *esta visibilidad es invisible para el propio vidente,* por lo cual toda visibilidad debe ser concebida como la faceta oculta de un decisivo principio de invisibilidad.)

Por decirlo con las palabras de Lisciani Petrini, ahora la visión «deja de ser entendida como valencia subjetivista, antropológica y perceptivista en el sentido habitual del término (o sea como un modo de percibir el mundo y la realidad *a cargo del ser humano,* el cual ha podido permanecer en nuestra cultura como *cosmotheoros* precisamente por haber asignado a la visión una primacía intelectualista)», y pasa a ser considerada como un «modo de ser (prehumano y anterior a la conciencia), de relacionarse, de "mirarse" *las cosas* entre ellas, para así ser y existir».[38] El término «*intra*ontología», que en los capítulos precedentes ha podido desorientar al lector, a la luz de estas consideraciones parece totalmente justificado. Ya que ahora la visión «resulta completamente desposeida de su carácter intelectualista-cartesiano y antropológico, siendo consignada al nivel ontológico y convirtiéndose de este modo en un carácter *de la* realidad: el "verse" o "mirarse" recíproco de todos los entes, de modo que únicamente en su confluencia llega a tomar forma una determinada figura o imegen del mundo».[39]

Sin duda este estado de cosas es decisivo: el «invisible» es por consiguiente el «hueco» o la «cavidad» que forma el visible al replegarse (al «invaginarse», dice a veces Merleau-Ponty) sobre sí mismo, siempre en el bien entendido (y de esta circunstancia nacen algunas de las incomprensiones que esta doctrina ha tenido que confrontar) que el invisible, en realidad, hace posible «la visión misma». «Desde luego, *el visible no lo es todo* (esta admisión conlleva ya un incipiente platonismo). Sin embargo, aquello que es *más verdadero que él mismo,* es su doble o sombra, *el cual es "lo único que existe"* ([esta afirmación implica un] antiplatonismo radical al no haber aquí "Sol inteligible" alguno).»[40] De este modo el enigma de la visión parece inapelablemente resuelto. Tomando como punto de partida la definición de Merleau-Ponty, para quien la visión es «*la cavidad central del visible*», la concepción más precisa posible de la visión, por desconcertante que ello pueda parecer, la describe astringentemente como el «redoblamiento invisible *(sic)* del visible en el vidente».[41]

Con lo cual la conciencia sensible debe ser considerada como «el otro lado» del mundo, o si se quiere, como el «adentro de su afuera».[42] En otras palabras: la conciencia sensible consiste en el invisible *(sic)* del visible, o sea que «es el visible que se vuelve sobre sí mismo, se desdobla, y segrega un "interior"».[43] A su vez,

la intervención del invisible en el visible («el invisible es el *principio* del visible»[44]) resulta esclarecida por la central intuición merleau-pontiana según la cual «el invisible de la visión [es] un invisible *de jure,* su *puntum caecum*».[45] Con el invisible ocurre sobre todo que debe ser pensado «no [como] un ser en sí mismo, idéntico a sí mismo, sino [como] el ser que contiene en sí mismo su negación, su *percipi*».[46] Sucede también que si el vidente cree «englobar» al visible, de hecho está «englobado» por él a su vez. Por esta razón el visible permanece inagotable y transcendente en su donación: no puede ser reducido a tesis o enunciado alguno, y por tanto requiere la «interrogación» que nuestro filósofo propugna, como ha sido referido en el capítulo 3. Todos estos planteamientos, desde luego, conducen directamente al pensamiento intraontológico de Merleau-Ponty. Con sus propias palabras, y como ha sido ya perfilado iniciar el presente capítulo, puede decirse en resumen que «el Ser es precisamente el invisible del visible, aquello que está presente en todo visible sin ser él mismo un visible, ni siquiera un visible oculto, [y por esta causa] sólo negativamente puede ser un objeto para la conciencia».[47]

La temática del «invisible» es importante por sí misma porque justifica y esclarece las preocupaciones intraontológicas de Merleau-Ponty: «El descenso del invisible en el visible le proporciona su fulgor y su amplitud, su comienzo perpetuo, su movimiento de metamorfosis, *su horror a toda repetición.*»[48] Y también explica su alejamiento de la ortodoxia fenomenológica, motivado en último término por la constatación de una «no-coincidencia» universal. Pero por encima de todo el «invisible» es significativo porque contribuye a precisar la noción capital que ha sido esbozada al iniciar este capítulo: la «reversibilidad del sensible», según los propios términos de nuestro autor. Veamos a continuación con cierto detalle este sorprendente estado de cosas.

La reversibilidad entre ámbitos diacríticamente organizados hace que la visión tenga lugar «en medio de las cosas»

A pesar de este centramiento en la innovadora problemática de la «visión», y como ha sido indicado al inicio del presen-

te capítulo, la experiencia perceptiva en cierto modo preserva su ascendiente en la etapa intraontológica de Merleau-Ponty. No consistiendo ya en la representación del mundo a partir del cual emerge, la percepción aparece ahora vinculada con él por la «reversibilidad entre ámbitos diacríticamente organizados», como dice nuestro autor. Recalca que por esta misma «reversibilidad» la experiencia silenciosa es isomorfa a la expresión articulada porque comparte con ella una idéntica configuración diacrítica. La percepción sigue siendo relevante, en suma, porque consiste en un encuentro con las cosas naturales *que es también el arquetipo de todo encuentro originario.* Al fin y al cabo entraña el encuentro con lo inagotable, con lo inacabable, con aquello que nunca nos será totalmente dado, y en definitiva está subordinada al «horizonte» merleau-pontiano. Su contrapartida es el rechazo de la inmediatez que toda dimensión originaria pretende imponer, *pace* Heidegger. Como ya ha sido referido, según Merleau-Ponty lo primordial sólo se muestra por vías diacríticas o diferenciales, siempre basadas en la separación o *écart*.

Pocas veces es Merleau-Ponty tan rotundo como en las ocasiones en que expone esta reversibilidad entre «ámbitos diacríticamente organizados» que vincula el vidente y lo visto, o más generalmente: el sentiente y lo sentido. «Las cosas son un apéndice o una prolongación del cuerpo, están incrustadas en su carne, forman parte de su definición plena, y el mundo está hecho del mismo material *(étoffe)* que el cuerpo.»[49] Se trata de una reversibilidad que, desde luego, tiene implicaciones intraontológicas, ya que no queda confinada a una naturalizadora homogenización de todas las variantes de la realidad: «cada cosa es algo fecundo, es dimensión, y el Ser es la dimensionalidad misma».[50] (En el habitual polimorfismo terminológico de Merleau-Ponty, de todas maneras, la «dimensión» es equiparada con la «esencia operante», y ésta es presentada como sinónimo de «estilo», «radio del mundo o *rayon du monde*», «potencialidad», «ausencia determinada» o «virtualidad».) Menos ambigua, a pesar de las apariencias, es la conclusión siguiente, formulada en unos términos cuya relevancia en el pensamiento intraontológico de último Merleau-Ponty será justificada en el capítulo próximo: «la dimensión es como una carne de las cosas».[51]

Aun cuando a primera vista pueda pasar desapercibido, estas referencias a la «dimensión» y a la «carne» obedecen al propósito de definir el Ser como «fecundidad» o como «pregnancia». Dicho de otro modo: el Ser merleau-pontiano es una matriz que está gravida de infinitas posibilidades, precisamente (y paradójicamente) por «la *"certaine absence"* que socava y lacera el mundo, la razón, el pensamiento».[52] No en vano nos recuerda nuestro autor que, en definitiva, «"ser" es aquello que nunca es completamente *(ce qui n'est jamais tout à fait)*».[53] Y esta fecundidad, entendida como una indefinida proliferación de posibilidades, resulta transferida a las propias cosas. Merleau-Ponty las concibe, aplicando su doctrina de una «visión» reversible, como una «prolongación» del cuerpo o como una «incrustación» en él. Su propósito es ahora relativizar la primacía del cuerpo que había sido postulada al fundamentar el sentido en la corporalidad. El planteamiento inicial ha cambiado radicalmente: «Ya no es la vida del sujeto la que conduce el ser a la visibilidad, sino al contrario: la visibilidad intrínseca del ser lleva en sí misma la posibilidad de la subjetividad.»[54] Para evitar las antinomias que conllevaba el enaltecimiento de la corporalidad en la primera fase de su pensamiento, insiste ahora en desplazarla de su papel preponderante y substituirla por la rotunda primacía de la visión, siempre entendiendo que ésta tiene lugar «en medio de las cosas». ¿Qué quiere decir esto?

Quiere decir simplemente que «el "ver sensible" es aquello que *secunda* (el verbo "secundar" indica aquí la indistinción entre actividad y pasividad) el "mostrarse" *(sic)* del universo sensible en el interior del cual nos encontramos nosotros».[55] O si se prefiere, de acuerdo con una formulación más lapidaria, aunque desde luego también más críptica: «el "ver sensible" es un secundar *(sic)* desde el interior el "mostrarse" del propio sensible.»[56] Estas sugerentes formulaciones de Mauro Carbone pretenden compendiar un estado de cosas ciertamente complejo y que podría ser expuesto todavía más sucintamente afirmando que, en la intraontología merleau-pontiana, la relación entre el sujeto y el mundo es de orden derivado. Afirmación difícil de formular por medio de categorías que, en cierto modo, la hacen informulable: «[decir de] una percepción que "tiene lugar en las cosas" no es más que una expresión aproximada, en len-

guaje sujeto-objeto, de lo que en realidad hay que decir, a saber: que las cosas nos poseen y que no somos nosotros quienes poseemos las cosas, que la realidad que ha sido no puede cesar de haber sido».[57] La distinción entre sujeto y objeto es ahora de orden derivado porque se encuentra diseminada en el «sensible», y ya no radica solamente en el «cuerpo propio» por su característica «reflexividad natural». Y a su vez «el sensible es pensado como "un ingrediente del mismo mundo natural" en cuanto que es su faceta socavada, su abertura hueca, su finitud, su herida».[58]

El «sensible» parece una noción enigmática cuando Merleau-Ponty señala difusamente que «no es solamente las cosas, también es todo cuanto se dibuja en ellas, todo cuanto deja en ellas su huella, todo cuanto figura en ellas, aunque sea en forma de disensión y de algo así como una ausencia».[59] Pero a continuación nuestro autor consigue esclarecer qué entiende por «sensible» recurriendo a una formulación de Husserl: «Aquello que puede ser aprehendido empíricamente en sentido estricto, la realidad que puede venir dada como presencia originaria, no es toda la realidad, y ni siquiera es toda la realidad susceptible de experiencia. Los *animalia* son realidades que no pueden venir dadas como presencia originaria porque conllevan subjetividades. Se trata de objetos muy particulares que vienen dados originariamente en cuanto que presuponen presencias originarias pero sin que ellos mismos puedan venir dados como presencia originaria.»[60] A la vista de esta precisión aportada por Husserl, desde luego, la noción de «sensible» justifica el relieve que Merleau-Ponty le atribuye y que él mismo, inspirado por la esclarecedora referencia a la «subjetividad» de los animales, detalla en los siguientes términos: «Los *animalia* y los seres humanos son precisamente ésto: seres absolutamente presentes con una veta o estela *(sillage)* de negatividad. Un cuerpo percipiente visto por mí, también es algo así como una ausencia dispuesta y tutelada en derredor suyo por la propia conducta de aquél. Pero esta ausencia está enraizada en la presencia, y es por medio de su cuerpo que el alma de otro es alma ante mí.»[61]

En términos generales, las glosas merleau-pontianas de la crucial «convertibilidad de vidente y visible»[62] esclarecen el complejo estado de cosas al que aludíamos más arriba, y que giraba

en torno a la primacía de la «visión». Desde luego Merleau-Ponty no fue parco al describir el más central de todos los «entrecruzamientos»: «el propio espacio se sabe *(sic)* a través de mi cuerpo»,[63] «las cosas son la contrapartida de mi propia encarnación», «mi mano izquierda se convierte en un gran pedazo de extensión *(un gros morçeau d'étendue)* en intimidad consigo mismo»,[64] «la visión no se produce "en mí mismo" sino más bien "allá abajo", junto a la cosa», «no hay visión que no esté englobada por aquello a lo cual engloba», y «el visible germina en nosotros». Impregna estas constataciones de una tácita complicidad universal, como habrá apreciado el lector, la convicción de que existe algo así como una «reflexividad del sensible», o expresado en las propias palabras, tan banales como sorprendentes, que emplea Merleau-Ponty: «tocar es tocarse, ver es verse, y viceversa». Se trata, en suma, de que en modo alguno existe «una relación de sentido único desde el que siente al que es sentido».[65]

Y es que Merleau-Ponty no cesa de insistir en la situación de recíproca pertenencia en la que se encuentran, desde luego el sentiente y el sensible como tales, pero sobre todo uno y otro en relación con la misma «carne» que entreteje nuestro propio cuerpo, los cuerpos de los demás y todas las cosas del mundo. Esta ilimitada complicidad nos envuelve y los envuelve en un horizonte de ser «bruto» o «salvaje» donde sujeto y objeto no están todavía constituidos y donde, por consiguiente, la percepción no sólo sobreviene en la estricta indistinción de percipiente y percibido, es decir: en la indiferencia de actividad y pasividad, sino que también procede concertadamente con una imaginación capaz de «hacernos presente lo ausente».[66] Con lo cual la propia visión afirma su vocación de «vidente» capaz de acceder «al lenguaje cifrado de lo visible»[67] y en definitiva de «ver» el invisible en el visible.

La coincidencia tiene lugar en el invisible: reversibilidad, entrecruzamiento y quiasma

Un estado de cosas que cuestiona hasta tal extremo nuestras convicciones cotidianas, no podía de dejar de tener consecuencias para la propia evolución filosófica de Merleau-

Ponty. Una reversibilidad generalizada de sensible y sentiente, como ya hemos referido, arrebata ahora al cuerpo su anterior hegemonía. Al haberse impuesto la autoafección del «sensible», en otras palabras, el «cuerpo propio» deja de ser indistintamente «sentiente» o «sentido» puros, y se convierte en una enigmática «cosa *sui generis*», o como Merleau-Ponty prefiere decir: en una «cosa sentiente». De todos modos, también en este alterado panorama intraontológico (con la disminución de las prerrogativas del «cuerpo propio» se difumina asimismo la protoforma «operativa» de la intencionalidad que, como se recordará, Merleau-Ponty había encumbrado) sobresale el protagonismo de la no-coincidencia. Su consecuencia más patente es que «la reversibilidad del sensible es siempre inminente, y de hecho nunca se halla realizada»,[68] o dicho de otra manera: algunos aspectos de tal realización serán para nosotros eternamente invisibles. Esta puntualización es muy importante, porque la referida inadecuación «se traduce en una preposesión del visible por el vidente, [en] un parentesco entre el cuerpo y el mundo que es la protofundación de todas nuestras experiencias».[69] No cabe duda de que ésta es la circunstancia fundamental en el presente planteamiento. Sucede, en pocas palabras, que mi cuerpo *sabe* «por autorreflexión» qué quiere decir «ser tocado» o «ser visto».

O sea que entre la cosa y mi cuerpo se devanece ahora la distinción de sujeto y objeto que, hasta este momento, Merleau-Ponty consideraba que sólo había desaparecido *en* mi cuerpo. De todas maneras, si bien es cierto que yo *sé* qué quiere decir «ser tocado», y primordialmente *sé* qué quiere decir «ser tocado por mi propio cuerpo» (mi mano derecha tocando mi mano izquierda, por ejemplo), este contacto en modo alguno me lleva a concluir que el objeto tocado por mi mano derecha equivale a mi mano izquierda a todos los efectos. Este estado de cosas refleja precisamente la «no-coincidencia» en su consecuencia intraontológica más radical. En base a ella puede Merleau-Ponty afirmar que «la coincidencia tiene lugar en el intocable»[70] o si se prefiere, todavía con mayor propiedad, en el «invisible». Ya que en el «visible», desde luego, tal coincidencia sería imposible: «Lo propio del visible es ser en exceso o, alternativamente, en defecto con respecto a sí mismo, equivale a ser más vasto que sí mismo, o sea a estar en disensión consigo mismo, transtornando

el principio de identidad. El visible se da en exceso o en defecto, en la medida que aparece como una negación que no es lo contrario de una posición, como la manifestación de un ser que permanece impresentable para siempre. Éste es el sentido de afirmar que el visible es invisible, o sea que sólo aparece haciéndose presentación de aquello que no puede aparecer.»[71]

Como suele ocurrir en el pensamiento de Merleau-Ponty, un aspecto de la sensibilidad que de antemano parecía delimitado (la reversibilidad entre sentiente y sentido, o entre vidente y visto, lleva a concluir que la visión tiene siempre lugar «en medio de las cosas») acaba por excederse a sí mismo en virtud de su propia no-coincidencia consigo mismo. Su previo autoconfinamiento desborda necesariamente sus propios límites, ya que ningún aspecto de la sensibilidad coincide jamás ni consigo mismo ni con la correspondiente intención, dándose además la circunstancia de que está conectado con todos los aspectos restantes, que en cierto modo pueden ser designados como sus «armónicos». «El sensible se abre en una simultaneidad que es tan temporal como espacial, haciendo irrumpir en el aquí y el ahora la latencia del más allá, lo mismo que la del pasado y la del futuro, tal como sucede a Marcel [el narrador de la *Recherche* proustiana] ante los blancoespinos *(aubépines)* redescubiertas.»[72]

Estrechamente emparentada con esta tácita declaración de una complicidad universal, aparece en este mismo contexto la aspiración a desentrañar el tema de la *existence lourde,* o sea la existencia compuesta en su totalidad por acontecimientos matriciales o inaugurales *(faits de genèse).* Se trata, en pocas palabras, del ámbito donde «el insuperable entrelazamiento del yo y del no-yo, [o sea de] naturaleza, tradición, cultura, y en resumen: lo instituido»[73] es directamente perceptible. Nos lo podemos representar como el mundo vivido por los seres humanos primitivos, o si se prefiere, siguiendo la indicación de Merleau-Ponty, como la manera de existir del «niño que forma con los demás un bloque de vida común, donde las perspectivas todavía no se distinguen».[74] En todas estas consideraciones, como habrá observado el lector, palpita la convicción intraontológica de que el mundo es algo así como un medio en el cual estamos inmersos sin que en modo alguno podamos aspirar a ser su centro.

Este descentramiento, concomitante con el desbordamiento del «sensible» que referíamos en un párrafo anterior, puede ser descrito sin dificultad. Una de las constataciones esenciales de Merleau-Ponty, según la cual el sentiente y el sentido, el vidente y el visto, el pensante y el pensado mantienen un vínculo diversamente designado como «*Ineinander*», «reversibilidad», «entrecruzamiento *(entrecroisement)*», «intromisión o inserción recíprocas *(empiètement)*», «cabalgamiento *(chevauchement)*», y en definitiva «quiasma *(chiasme)*» (de todas estas maneras denomina una misma y esencial complicidad), tiene consecuencias de tal alcance que parece necesaria la reforma radical de nuestras categorías filosóficas.

El *Ineinander* en todas sus variedades es la auténtica «realidad originaria»

En lo que se refiere a la noción de «quiasma», es tal su importancia que por lo pronto conviene presentar al lector su aspecto más accesible, refiriendo el esclarecimiento que aporta al vínculo entre cuerpo y espíritu. «Ni siquiera podemos pensar un espíritu que no esté replicado por un cuerpo, que no se establezca sobre el fundamento corporal, [...] *este otro lado* es en verdad el otro lado del cuerpo, se desborda en él, lo invade, se esconde en él y, al mismo tiempo, lo necesita, se completa en él, está anclado en él. *Hay un cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo y un quiasma entre ellos.*»[75] Desde luego esta descripción es sólo una ejemplificación entre otras posibles, pues no debe olvidarse que, en términos generales y según la formulación de Renaud Barbaras «éste es el sentido del quiasma merleau-pontiano: el sentir se ausenta o se separa de sí mismo para dar lugar a un mundo, pero lo hace con el fin de reencontrarse a sí mismo en la forma de un mundo emergente».[76]

Esta «quiasmática» noción de «*espíritu del cuerpo*» designa el esquema corporal, las relaciones cruzadas de la visión y el visible, del tocar y el tangible, del «yo pienso» y el «yo puedo», como también indica la relación de ida y vuelta entre el ojo (o la mano) y el espíritu. (El vínculo quiasmático entre el «espíritu del cuerpo» y el «cuerpo del espíritu» puede ser comparado al que

mantienen los dos focos de una elipse.) Cuando estas reversibilidades son tenidas en cuenta dejan de ser pensables, por ejemplo, nuestra motricidad como un puro automatismo material o, inversamente, como la implementación de algunos decretos de la mente. O si se prefiere, entender nuestra visión como un encadenamiento de juicios resulta entonces tan absurdo como reducirla al exclusivo funcionamiento de las redes neuronales.

Correlativamente, la idea asimismo «quiasmática» de un «*cuerpo del espíritu*» permite entrever en el espíritu una dimensión pasiva, pues recoge la constatación de que «habitamos nuestro cuerpo». Percibe en él un dramático descentramiento que expresa bien a las claras su contingencia y su historicidad, y que es decisivo para entender algunos recalcitrantes enigmas en torno a cualquier cultura. En esta perspectiva, los artificios culturales pueden ser equiparados a la visión, pues en ellos es imposible no entrar (piénsese tan sólo en el lenguaje, las creencias, las costumbres, las instituciones), pero tampoco es posible salir de ellos.

Por último debemos insistir en que el *Ineinander* en todas sus variedades (una manera alternativa de designar el «quiasma») es la auténtica «realidad originaria» para la intraontología merleau-pontiana. Esta constatación marca el final de una trayectoria meditativa que arrancó con la convicción de que la tarea filosófica más importante consistía en escrutar los estratos primordiales de nuestro comercio sensible con el mundo. La realidad auténticamente originaria, según la intraontologia de Merleau-Ponty, consiste en la inserción recíproca, la complicidad universal, el entrecruzamiento promiscuo de todo con todo, ya que este es precisamente el significado del término *Ineinander* en la acepción impuesta por nuestro filósofo. Y la experiencia de estas variedades del *Ineinander* debería atraer, según Merleau-Ponty, el interés preponderante de la filosofía. Esta prescripción, no es ya necesario recordarlo al lector, conlleva entender que tal experiencia, para tener lugar, «exige creación por nuestra parte».[77]

Aun cuando el *Ineinander,* como acabamos de referir, entraña la interrelación «de todo con todo», no debe olvidarse que afecta especialmente a los dualismos que más directamente cuestionó Merleau-Ponty: naturaleza/espíritu, cosa/percepción, *a priori/a posteriori,* interior/exterior, pensamiento/carne,

irreflejo *(irréflechi)*/reflexion, sensible/decible *(dicible)*. La voluntad de pensar radicalmente el *Ineinander,* por otra parte, fue constante en la intraontología merleau-pontiana, y de su abundante evidencia textual hemos extraído los ejemplos siguientes. En relación con la verdad, la percepción y la palabra: «la cosa se percibe allá abajo, la verdad se habla en el fondo de la palabra».[78] O en referencia a las ilusiones posesivas del pensamiento: «Las cosas nos poseen, y no somos nosotros quienes poseemos las cosas; el lenguaje nos posee, y no somos nosotros quienes poseemos el lenguaje.»[79] O bien, contrariando la interioridad del *cogito:* «[se] piensa en mí, soy tan pensado como pensante».[80] Y finalmente, descalificando la ambición afirmativa de todo lenguaje: «la filosofía es la mutua reconversión de la palabra y el silencio».

Consignemos para concluir que la reversibilidad fundamental que hemos referido en el presente capítulo confirmó a Merleau-Ponty en la convicción (mantenida a lo largo de su trayectoria meditativa, como ya conoce el lector) de que el pensamiento *no* proviene de «sobrevolar» el mundo, *sino que surge, por así decirlo, en los entresijos de las cosas.* La inteligibilidad de lo real, en otras palabras, requiere prestar una adecuada atención al entrecruzamiento múltiple cuyas modalidades hemos venido refiriendo: «La idea del quiasma y del *Ineinander* quiere decir que *todo análisis capaz de desentrañar* (demêler) *también convierte en ininteligible [aquello mismo que desentraña].* Por tanto importa crear un nuevo género de inteligibilidad (inteligibilidad por medio del mundo y del ser, entendidos tal cual éstos son *[scil.:* en su especificidad]: "vertical" y no horizontal).»[81]

La principal consecuencia de esta inflexión es que las cuestiones filosóficas, lejos de confirmarse como puras idealidades, revelan ahora su estructura intraontológica. Esto significa, empleando el novedoso término que Merleau-Ponty introduce en su última etapa pensante y que tanto ha hecho cavilar a sus comentaristas, que los temas que indaga la filosofía están entrelazados con la «carne del mundo», un (anti)concepto que exploraremos en el próximo capítulo.

15

EL SER «BRUTO» O «SALVAJE» ES UNA ESPONTÁNEA E INAGOTABLE PRODUCCIÓN DE TRANSCENDENCIA

Ante todo conviene señalar que cuando Merleau-Ponty propone «una filosofía del *logos* sensible» como piedra angular de su pensamiento intraontológico, en realidad está revitalizando un clásico empeño meditativo, al cual sobreimpone la primacía ontológica de la sensibilidad. De hecho prolonga «un pensamiento convencido de que la estructura ontológica del universo encuentra su plenitud en un acto de autoconocimiento (mediatizado por la humanidad en tanto que entidad espiritual)». Desde luego a nuestro autor le sería imposible discrepar de este esclarecedor diagnóstico: «Incumbe al discurso filosófico o poético realizar esta adecuación entre la realidad y su saber-acerca-de-sí-misma. El *ordo mundi* está fundamentalmente orientado a su autorrevelación.»[1] Veamos a continuación los principales hitos de este proceso autorrevelador universal, según el desciframiento en clave ontológica que presenta Merleau-Ponty.

«Cada cosa es algo fecundo, es dimensión, y el Ser es *la* dimensionalidad misma».[2] Fragmentos como éste, perteneciente a las notas de trabajo que acompañan a *El visible,* suelen aportar un bienvenido esclarecimiento a la intraontología de Merleau-Ponty. Como afirma otra nota igualmente concisa, nuestro autor entiende que el Ser, en definitiva, «es *la* dimensionalidad universal».[3] El soporte intuitivo de la «dimensionalidad» no ofrece dudas, hasta el punto de que en algunas ocasiones Merleau-Ponty la designa como «profundidad», y que para esclarecerla recurre a un símil geométrico: «mediante el paso a una tercera dimensión, pueden aparecer vincu-

lados unos seres espaciales *que están separados en las dos primeras dimensiones*».[4] En sentido propio, no obstante, que «cada cosa es dimensión» quiere decir simplemente que las singularidades, cuando tiene lugar el primer encuentro con ellas, y gracias al «invisible» que las recorre o atraviesa, *abren la puerta a una universalidad* (esto son, precisamente, los conceptos y los significados[5]), la cual no sólo nunca podrá dejar de haber sido sino que, además, nunca podrá dejar de haber sido *universalmente.*[6] O sea que esta universalidad, en su calidad de «dimensión», está grávida de promesas y de anticipaciones.

La «dimensionalidad», en otras palabras, es ante todo transcendencia. Precisamente la que se manifiesta en aquel componente de las cosas que ofrece resistencia a la visión, con lo que en cierto modo las convierte en «inobservables». Por consiguiente, equivale a un compendio de inasequibles horizontes soberanos, ofrece la perspectiva de unas determinaciones indefinidamente renovadas, y designa la participación de cada cosa en una totalidad a la cual refleja. Esta noción justifica la predilección merleau-pontiana por la «lateralidad», y en términos generales hace comprensible el interés de nuestro autor por el pensamiento diacrítico. No es extraño que Merleau-Ponty contraponga la noción de «dimensionalidad» a la idea de unos individuos espacial y temporalmente delimitados, o sea las entidades objetivadas por el «pensamiento de sobrevuelo». Pretende substituir esta execrada noción por el concepto de «deslizamiento estructural», subordinado a la absoluta primacía de la «lateralidad». Y entiende tal «deslizamiento» como un entramado de «alusiones» o «inherencias recíprocas» que, siendo inmune a la conciencia constituyente, encarna la «archifacticidad» ante la cual debe claudicar toda «protoconstitución».

Una cosa o un acontecimiento son «dimensionales» cuando, más allá de su sobrevenimiento individual en el espacio y en el tiempo, *irradian* una manera de ser o un «estilo» (en definitiva, una «esencia operante») que los incluye en la unidad de una experiencia «típica», es decir: marcada por su pertenencia a un mismo «radio del mundo *(rayon du monde)*».[7] Debe entenderse, por consiguiente, que todo lo sensible es dimensional. Como lo es toda particularidad, no en el inaceptable sentido de ser un microcosmos, sino en la medida que, habiendo sido extraída de un ámbito universal, retiene esta universali-

dad de manera indestructible. Al mismo tiempo, esta inspección de la dimensionalidad proporciona un bienvenido acceso a la temática merleau-pontiana de la «carne», la cual va a ser referida con cierto pormenor en los próximos párrafos. Ante todo la «dimensionalidad» aparece como una característica de la «carne» (aun cuando ésta, a su vez, es descrita a veces por Merleau-Ponty como una «dimensión» o «elemento»[8]), pues pertenece tanto al cuerpo sentiente, hablante y actuante (un eco inconfundible del «primer» Heidegger), como al «modo de ser» del mundo («el mundo se transforma en "parte total" cuando al ser considerada cada una de sus partes en ella misma, repentinamente da paso a dimensiones ilimitadas»[9]). A fin de puntualizar las cosas, consignemos ante todo que la «carne» es primordialmente «la propiedad primordial de ser aquí y ahora, e irradiar por todas partes y de manera perenne, y de ser asimismo dimensión y universalidad sin dejar de ser individuo».[10]

El ser emerge como una tarea expresiva que es totalmente imposible *no* realizar

En las citas que encabezan el presente capítulo habrá observado el lector que Merleau-Ponty escribe «Ser» con mayúscula, una circunstancia que debe ser explicada cuanto antes. Por supuesto que no se trata de un mimetismo heideggeriano, ya que esta mayúscula sirve para distinguir entre el «Ser» y el «ser». Con ello queremos decir que el «Ser» designa el merleau-pontiano «ser bruto» o «ser salvaje», concebido como la generación espontánea e inacabable de «horizontes», en el sentido antihusserliano que prescribe Merleau-Ponty, y por tanto también como una inagotable producción de «transcendencia». Mientras que el «ser» debe ser entendido como «ser fenoménico», o sea la estructura compuesta por el cuerpo propio y el mundo percibido. Esta contraposición pone de manifiesto que para Merleau-Ponty el Ser nada tiene que ver con un hecho o con un fundamento. En realidad se trata de algo muy distinto. Si bien el Ser consiste en la absoluta carencia de fundamento (por esta causa lo llama Merleau-Ponty «abismo»), en contrapartida explica tanto la génesis ideal del mundo y de la razón, como el advenimiento de

ambos en forma de facticidad incontrovertible. Por consiguiente conviene ser explícitos sobre este extremo.

El punto de partida es el «ser fenoménico». Como hemos señalado, Merleau-Ponty lo concibe como la estructura formada por el «cuerpo propio» y el mundo percibido, y es en apariencia el fundamento de toda idealidad. Pero una capital intuición de nuestro autor señala que este «ser» exige por sí mismo un trabajo expresivo, siendo plausible compararlo a una tarea que es imposible *no* realizar. Con lo cual el «ser fenoménico» meramente prefigura un «Ser» que, por paradójico que ello parezca, nunca «es» totalmente, pues está socavado o mermado por un vacío, ausencia o reverso ineliminables. Se trata de un «Ser», por consiguiente, que en sí mismo es literalmente «nada». Por supuesto que a un «Ser» hasta tal punto deficitario *no* se le puede atribuir la fundamentación definitiva de prestación racional alguna. Ahora bien: este «Ser» eminentemente carencial compendia al mismo tiempo la transcendencia de todo cuanto existe. En otras palabras: es un «Ser» que por lo pronto se expresa en el mundo percibido ya que en cierto modo sobreviene en él, pero que sólo emerge realmente cuando más tarde la «hiperreflexión» recoge, recapitula y perfecciona su primordial irrupción.

El término «hiperreflexión» indica que, en esta fase de su pensamiento, Merleau-Ponty ha superado *también* la reforma fenomenológica de la reflexión clásica. Ahora ya no le basta con que la reflexión tenga presente la «vida irrefleja» en la cual ella misma hinca sus raíces, y que en vez de retirarse del mundo hacia la pura autoconciencia, «tome sus distancias para ver surgir las transcendencias».[11] Ahora la reflexión recobra su significación ontológica originaria, pues es equiparada a la reflexión «carnal» de la mano tocante y la mano tocada, o a la reflexión de sí mismo en el otro, y del otro en sí mismo, que tiene lugar en la percepción gestual y en el ajuste discursivo. De ahí que el término «hiperreflexión» designe la necesidad de que toda reflexión, punta de lanza del «pensamiento interrogativo», tenga muy en cuenta su arqueología «carnal», donde «los problemas supremos deben ser tomados en serio».[12] O sea que debe interrogarse sobre «nuestro contacto con el ser que antecede a la reflexión, tanto en nosotros como fuera de nosotros».[13]

La «hiperreflexión», efectivamente, aparece ante Merleau-Ponty como el más fiel testimonio del Ser porque es una transcendencia que se reconoce a sí misma como tal. A este respecto conviene señalar que el enaltecimiento merleau-pontiano de la hiperreflexión llega a ser extremo en algunas ocasiones. Por ejemplo, afirma que sólo de la hiperreflexión obtiene de hecho el «ser fenoménico» el sentido que le corresponde. Esto quiere decir que sólo emerge realmente cuando se repliega sobre sí mismo, y que lo hace en forma de transcendencia. Además, en cierto modo concibe la propia hiperreflexión como un componente del «Ser» en su definitiva acepción merleau-pontiana, pues constata que sólo se realiza en la reflexión y por medio de ella. Estas circunstancias, por otra parte, justifican a un nivel ontológico la importancia que Merleau-Ponty asigna al lenguaje. De hecho el lenguaje conduce a su culminación el trabajo hiperreflexivo, pues «recoge, recapitula y perfecciona» la emergencia primordial del «Ser» en la percepción. En este momento de la meditación merleau-pontiana, la apoteosis del lenguaje es total: como ya hemos referido, continúa «un ensayo de articulación que es el Ser de todo ser»,[14] y en consecuencia expresa «una ontogénesis de la cual él mismo forma parte».

(Llegados a este punto deberán sernos permitidas algunas precisiones terminológicas, indispensables ante la habitual prodigalidad denotativa de Merleau-Ponty, la cual todavía se acrecienta cuando designa el «Ser» que hemos referido en el párrafo antecedente. Además de llamarle «ser bruto» *(être brut)* o «ser salvaje» *(être sauvage)*, como ya ha sido reseñado, lo denomina también: «ser vertical», «primordial», «de indivisión» o «natural», así como «mundo percibido *(sic)*»,[15] «pre-mundo», «transcendencia pura», «latencia», «realidad infrafenoménica», «cosa general», «presencia bruta», «principio bárbaro», «*logos* perceptivo», «generalidad del sensible en sí», o bien: «espacio de transcendencia», «de incomponibilidades», «de estallido *(éclatement)*», o «de dehiscencia».)

Se trata por tanto de un «Ser» que, en pocas palabras, consiste esencialmente en no-coincidencia, diferenciación, estallido y divergencia o *écart*. (O bien, si se prefiere, en ausencia, vacío, déficit o negatividad.) «Lo propio del Ser es retroceder en el mismo seno de su manifestación, es permanecer a dis-

tancia. [...] El mundo existe en el modo de la distancia, conlleva una determinada invisibilidad, y por esta razón el lugar de su aparición es el cuerpo propio como ente del mundo.»[16] Y puesto que estamos consignando la exuberante terminología que, dicho sea de paso (y cabe recordarlo a quienes se escandalizan ante esta proliferación), es la única que en realidad corresponde estrictamente al «pensamiento de la no-coincidencia» merleau-pontiano, señalemos también que la «conciencia» que es sensible a estas realidades «brutas», «salvajes», «verticales», «primordiales» o «de indivisión», es siempre, según Merleau-Ponty, la «conciencia implícita», «vivida», «anónima», «prerreflexiva», «precategorial», «opaca para sí misma», «no tética», «no representativa» o «silenciosa».

En realidad Merleau-Ponty indaga el «ser bruto» o «ser salvaje» en base a su interés por una «dimensión» específica, precisamente aquella que él llama «vertical» y que compendia su repudio al «pensamiento de sobrevuelo»: «Lo existente sólo resiste a la deducción y a la explicación si es también verticalidad, si es enraizamiento en un fondo inagotable, del cual el ente que ha conseguido irrumpir en la presencia conserva un vestigio que le impide toda identidad consigo mismo.»[17] Esta misma «verticalidad», además de superar las aporías del continuismo determinista, permite a nuestro autor cerrar el círculo de sus preocupaciones intraontológicas. Así acaba de una vez por todas con la tentación del «sobrevuelo» epistémico: «la "verticalidad del ser", según designación de Merleau-Ponty, evoca "una determinada relación entre el visible y el invisible"».[18]

El trasfondo que permite pensar toda donación debe ser acogido como el «prototipo del ser»

Al principio del presente capítulo nos hemos referido a la «dimensión» para explicitar el «Ser» merleau-pontiano (recordemos que era «*la* dimensionalidad universal»). Pero a su vez esta noción sólo resulta debidamente esclarecida, como ya hemos indicado, cuando se recurre a la noción de «carne», la más controvertida pero quizá también la más fértil entre todas las que propone Merleau-Ponty: «la dimensión es como

una *carne* de las cosas».[19] Por lo pronto la elección de este desacostumbrado término parece más que justificada si se tiene en cuenta que designa ante todo *la continuidad eidética del cuerpo y el mundo.* Cuerpo y mundo, efectivamente, *comparten una misma donación en perspectiva, están caracterizados por una idéntica finitud o indeterminación.* Nuestro autor suministró, como tenía por costumbre con todos los términos que utilizaba, numerosas definiciones de la noción de «carne», no todas ellas concordantes. De todos modos, para comprender su alcance efectivo basta con atender al problema de fondo que recurre en los escritos intraontológicos de Merleau-Ponty, y que ejemplificaremos con su crucial teorema, ya consignado en la presente obra, de que «la visión tiene lugar en medio de las cosas».

Parte Merleau-Ponty de unas consideraciones sin duda convincentes pero desazonadoramente banales, resumidas por la proverbial imagen de la mano derecha que toca la mano izquierda y que en el mismo instante se siente tocada a su vez. Hasta aquí, desde luego, no aparece dificultad alguna, pero de repente nuestro autor nos invita a una inquietante transición. Afirma, efectivamente, que la mencionada reversibilidad se extiende a *todas* las cosas, aun cuando su peripecia sensible parece por lo pronto muy distinta de la que concurre en mi mano cuando al tocar mi otra mano se siente tocada por ella.

Esto precisamente es la «carne»: la noción que recoge la perplejidad producida por el enunciado de una universal reversibilidad sensible. Esta «superreversibilidad» se expresa en el estado de cosas que nuestro autor denomina «expansión estesiológica», y que de hecho consiste en el «presentimiento» de que puedo «tocarme tocante» o «verme vidente», y cristaliza en la ilimitada sensibilización de toda realidad que Merleau-Ponty designa como «la generalidad del cuerpo». Y todavía con mayor propiedad puede decirse que la «carne» merleau-pontiana es «la matriz universal de todas las reciprocidades imaginables»,[20] y que por tanto reside en ella la suprema justificación de este afiligranado estado de cosas.

Un estado de cosas que, en todo caso, remite a una «presencia originaria» que sin embargo debe ser aprehendida como todo lo contrario de una plenitud: «Merleau-Ponty se esfuerza por pensar la carne, la pasividad, la negación [...] como la parte

socavada, el "afuera", la herida o el límite que conlleva toda finitud».[21] Este «trasfondo a partir del cual puede ser pensada toda donación»,[22] como estamos viendo, es denominado por Merleau-Ponty simplemente «carne» y en algunas ocasiones «la visibilidad del invisible»[23] o «el prototipo del ser». Tal estado de cosas, efectivamente, parece reclamar una noción (nos resistimos a llamar «concepto» a una instancia que conlleva la liquidación de todos los conceptos posibles) capaz de designar en la realidad algo así como una «continuidad en potencia» entre el percipiente y lo percibido, y que a falta de mejor nombre (es aquello que «carece de nombre en cualquier filosofía»[24] porque no corresponde a categoría alguna de la metafisica: «no es materia, no es espíritu, no es substancia»[25]) no es implausible llamarla «carne», en alusión a la ausencia de componentes inertes en este compendio de reciprocidades. Sin olvidar, desde luego, que «carne» significa que no se trata ni de «piel» (la «máscara óntica» de las cosas) ni de «huesos» (todas las idealidades, cualquier «segunda positividad»).

Conviene prevenir con perentoriedad al lector de que la noción de «carne» en modo alguno revive o rebautiza la «experiencia muda» que, en el primer Merleau-Ponty, precedía al lenguaje y a la reflexión. Ocurre exactamente lo contario, y el término «carne» designa la imposibilidad de acceder a aquélla. «La carne no nos ofrece una versión más elaborada de la experiencia muda, o sea del texto inapelable que otrora era descifrado por medio del cuerpo. Al contrario: la destitución de este texto, el desmoronamiento de la imagen del cuerpo, nos inducen a interrogar la carne como noción última».[26] Sobre este extremo ha insistido también Mauro Carbone, señalando que sólo cuando Merleau-Ponty se hubo liberado de la inicial «ambición de poder "igualar" [la reflexión], mediante la reducción fenomenológica, [a] la vida irrefleja y silenciosa de la conciencia, entendida como un fundamento positivo»,[27] surgió realmente la posibilidad de una ontología «descentrada», capaz de repensar radicalmente el vínculo entre la sensibilidad y las idealidades.

También vale la pena hacer notar que «carne» designa en el pensamiento de Merleau-Ponty cierto número de circunstancias que sólo son dispares en apariencia. Ante todo, la realidad paradójica del mundo (un «ser abisal de facetas múltiples» que lo es todo a la vez: superficie y profundidad, visible e invisible,

fenómeno y realidad latente), *y al mismo tiempo* la «indivisión» de la realidad del cuerpo y la del mundo (la «carne» es «la indivisión de este ser sensible que yo soy, y de todo aquello que se siente en mí»[28]). Siempre en el bien entendido de que, sin dejar de ser tal «indivisión», la «carne» es *también* la segregación o fisión que hace surgir «la masa sensible que es el cuerpo» a partir del mundo en tanto que es «la masa del sensible a la cual el cuerpo permanece abierto».[29] Y desde luego sin olvidar la circunstancia culminante de que la unidad de la referida «indivisión» es «la reversibilidad que define a la carne»[30] (aun cuando deba ser advertido que se trata de «una reversibilidad siempre inminente y nunca realizada de hecho»[31]), la cual sólo puede ser pensada, en tal caso, en términos de inherencia recíproca, *Ineinander,* entrelazamiento o quiasma, y por tanto con una total independencia de la dicotomía sujeto/objeto.

(De pasada es oportuno señalar que la mencionada «continuidad en potencia» entre el percipiente y lo percibido que precisamente designa la «carne», lejos de dejarla confinada en el mundo sensible, Merleau-Ponty la introduce en el propio discurso con el cual la intenta describir. La sutil continuidad de un elaborado *leitmotivismo,* con frecuencia combinada con una altiva parataxis, caracteriza la manera expositiva de nuestro autor, en cuyo pensamiento el ascendiente de la «lateralidad» no conoce límites. No es implausible postular que estos rasgos, más que responder a una predilección estilística, pretenden evocar la índole transicional y promiscua de la realidad.)

Una continua superación *in situ,* que reafirma los poderes de aquello que ha sido superado

Con la noción de «carne», por consiguiente, compendia Merleau-Ponty cierto número de inextricables inherencias recíprocas. Por lo pronto, la de nuestro cuerpo con el mundo y con las cosas. Así celebra nuestro autor el «enigma del cuerpo, cosa y medida para todas las cosas, cerrado y abierto, en la percepción como en el deseo. No hay en él dos naturalezas, sino que posee una naturaleza doble: el mundo y los otros se convierten en nuestra carne. Al decir que el cuerpo es simbóli-

co se está afirmando que, sin previo esclarecimiento del significante y del significado, tenidos por disjuntos, *el cuerpo pasa al mundo y el mundo pasa al cuerpo*».[32] Pero también se refiere a la inherencia o inserción recíproca de pasado y presente: «pasado y presente son *Ineinander* [recíprocamente interpenetrados], cada uno de ellos envuelve y es envuelto a un tiempo, y esto precisamente es la "carne"».[33] Y hasta tal punto la referida «invasión recíproca» se encuentra enmarañada, que Merleau-Ponty nos recuerda incansablemente que no es posible desprenderse de ella y acceder a un «sobrevuelo» epistémico de la realidad. Sin embargo es preferible no bajar la guardia ante la atractiva metáfora de la «inextricabilidad» si se quiere entender a fondo el significado de la «carne» merleau-pontiana. Acecha el peligro de tergiversarla si se la concibe como una mera «textura» de la realidad. El término «carne» es preferible al de «textura», aun siendo éste más intuitivo, no sólo porque la «carne» merleau-pontiana no contiene ingrediente inerte alguno, sino sobre todo porque, de hecho, sólo existe en la dinámica de sus propias reversibilidades.

Al filo de la genealogía «corporal» de la «carne», conviene hacer algunas observaciones sobre su potencialmente desorientadora filiación respecto del «cuerpo propio» o «fenomenenal» (o si se prefiere, del «cuerpo-sujeto»,[34] o «vivido» o aun «animado»,[35] en todo caso antagonista del «cuerpo objetivo»), el cual, como recordará el lector, «aparece ante sí mismo haciendo aparecer el mundo», y en el que «me aprehendo como la exterioridad de una interoridad o la interioridad de una exterioridad». Es sumamente importante tener en cuenta que cuando el «cuerpo propio», por así decirlo, pasa a ser denominado «carne», designando entonces propiamente la unidad del ser como «vidente-visible», Merleau-Ponty pone buen cuidado en *no* seguir oponiéndolo al «cuerpo objetivo», puesto que de hacerlo así se acentuaría su aspecto subjetivo y se perpetuarían las categorías que precisamente importa abandonar. El ámbito transcendental, efectivamente, quedaría entonces subordinado a la actividad de un sujeto pretendidamente libre. Por esta razón el «cuerpo propio» transfigurado en «carne» es descrito como un sensible «en el cual se efectúa una inscripción de todos los demás sensibles»,[36] o bien como una cosa entre las cosas «que es eminentemente aquello que es toda cosa: un "esto" dimensional».[37]

Es evidente que Merleau-Ponty asigna a la «carne» unas propiedades tan desacostumbradas que casi parecen impensables, pues ante todo debe presentarse como superficie pero al mismo tiempo diferenciarse como límite. No debe olvidarse que la «carne» es también «el movimiento de fenomenalización» que constituye el cuerpo como percipiente. Esto ocurre porque «la explosión de la virtualidad no produce unos entes plenamente positivos», pues en tal caso serían «extraños al obscuro origen del que aquélla procede».[38]

Precisamente esta indefinida potencia de reversión moviliza «desde dentro» el «ser salvaje», con lo cual aparece el rasgo que más diáfanamente ilumina la «carne» merleau-pontiana. Sin embargo, aun siendo crucial esta capacidad dinamizadora, no debemos contentarnos con la claridad que aporta. No basta con reconocer que «la carne no es aquello que es simplemente dado, en forma de una indivisión estática; por el contrario, es aquello que anticipa por principio nuestra inscripción en el medio cultural». Es preciso profundizar todavía más en esta decisiva noción, señalando que la «carne», al mismo tiempo, es «aquello que nunca superamos del todo: se trata de que la evidente reciprocidad del yo y el tú, del adentro y el afuera, del vidente y el visible, permanece como *una reciprocidad frágil, siempre acechada por la indivisión de la cual proviene.* Por tanto sí que continuamente superamos a la carne, pero lo hacemos de tal modo que sus poderes resultan reafirmados por nuestra superación.»[39] Podemos observar, por consiguiente, que la noción de «carne» es hasta tal punto elusiva que si nos limitamos a las características que la configuran como un ámbito de relación entre el «adentro» y el «afuera» de las cosas, dejamos de lado uno de sus rasgos más originales. Acabamos de ver que, por encima de su capacidad fenomenalizadora, la «carne» es eminentemente «latencia», pues es también el inagotable trasfondo «invisible» de donde emergen incesantemente nuevas diferenciaciones formales. Una formulación de Etienne Bimbenet ayuda a entender la sutileza compendiada por esta noción: «La "carne" es la presencia originaria del sensible *en la medida que ésta da cuenta de la donación "en forma original" del no-sensible.* Es el exceso del sensible con respecto a sí mismo que, afirmándose en la dimensión sensible, consigue liberar aquello que la transciende.»[40]

En definitiva sucede que, de manera eminente, la «carne» moviliza y organiza el «ser bruto» (es su «emblema concreto», dice Merleau-Ponty), el cual ya hemos visto que no se reducía ni al «ser-en-el-mundo», ni a la relación sujeto-objeto, ni a la experiencia. En efecto: el «ser salvaje» no es un objeto exterior a la conciencia que, como tal, pueda ser estudiado y manipulado impunemente, como tampoco es una condición de posibilidad, un *a priori* lógico, una «cosa en si», una esencia susceptible de «visión eidética» (nunca puede estar directa o «corporalmente» presente en la conciencia), y mucho menos el correlato de un «yo transcendental».

Pero más allá de estas especificaciones negativas, la noción de «carne» reclama un esclarecimiento que, en consonancia con la lateralidad intraontológica, sólo puede ser indirecto y metafórico, como por ejemplo cuando nuestro autor la denomina «la embriología del Ser». Este punto de vista permite a Merleau-Ponty comparar la «carne» con una «masa interiormente trabajada»[41] o «efervescente» que se forma por autodisociación sin jamás llegar a separarse totalmente de sí misma. «La "carne" es este medio formador del objeto y del sujeto [el cual debe ser pensado] no a partir de substancias, a partir del cuerpo y del espíritu, sino como elemento, [o sea como] emblema concreto de una manera general de ser.»[42]

La superación de la racionalidad dicotómica: un universal lógico en una multiplicidad sensible

Haber constatado la no-coincidencia en los más originarios entresijos del ser, es posiblemente el principal desempeño esclarecedor de la intraontología merleau-pontiana. El alcance general de este penetrante diagnóstico, precisamente, ha sido puesto de manifiesto por Enrica Lisciani Petrini en una obra de reciente publicación.[43] Su interpretación justifica sinópicamente el pensamiento de Merleau-Ponty, y por su diafanidad vamos a compendiarla en los párrafos que siguen. Como recordará el lector, en un primer momento nuestro filósofo secundó el compromiso indagador de su heterodoxa lectura de Husserl, en el que destacaba la intención de «superar a Descartes y al idealis-

mo moderno, o en general platonizante». La conciencia no podía ser ya un fundamento absoluto, y debía ser abandonado el «planteamiento idealista-cartesiano típico de toda la tradición occidental y en particular de la moderna».[44] Según la innovadora interpretación de Merleau-Ponty, el programa de Husserl invitaba a profundizar en el entramado concordante de relaciones que inerva el substrato sensible del mundo. En consecuencia, la realidad debía ser entendida como el sistema coherente de equivalencias que precede a toda idealización explícita.

De acuerdo con Merleau-Ponty, aun cuando Husserl «suspendía, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural», de hecho *también* postulaba una especie de «*cogito* tácito». Ya que *también* pretendía acceder a un entramado coherente y silencioso *de la* conciencia y *del* mundo, concomitante con una manera igualmente silenciosa de «estar en el mundo» que «recoloca las esencias *en* la existencia».[45] Como dice nuestro autor, la fenomenología «*también* es una filosofía para la cual el mundo está siempre "ya allí" previamente a la reflexión, como una presencia inalienable».[46] Aspiraba Husserl, según la lectura merleau-pontiana, a profundizar en el entramado concordante de elementos inteligibles que silenciosamente impregna el ámbito sensible, y al cual queda éste indisolublemente subordinado. Por ello no es de extrañar que Merleau-Ponty, siguiendo en apariencia los pasos de Husserl, pretenda mostrar a su vez que las ideas y las esencias no deben ser pensadas como formas lógicas, abstractas y *a priori,* pues se constituyen, por el contrario, al filo de su propia «encarnación» en la dinámica concreta de los «cuerpos propios». La intención de Merleau-Ponty, en armonía con su peculiar interpretación del legado husserliano, era revocar definitivamente el cartesianismo, desacreditando su pretensión de convertir la conciencia en un fundamento absoluto para el conocimiento. Pero siguió pensando el *cogito,* aun cuando fuera en su versión «tácita», como un «sistema concordante de relaciones».

Ocurrió en suma, de acuerdo con Lisciani Petrini, que el intento de profundizar en *uno* de los aspectos del planteamiento husserliano, según la innovadora lectura de Merleau-Ponty, en realidad «fue llevado a cabo, por decirlo así, solamente a medias».[47] Ya que en nuestro filósofo, «la adhesión a un compromiso todavía ortodoxamente fenomenológico, y en

consecuencia aun tradicional en ciertos aspectos», coexistió con «la intuición de algo más complejo, atrevido, complicado y enigmático, que se deslizaba entre sus dedos pero que se substraía a su aprehensión. A identificar este "algo" estuvo dedicada toda la trayectoria pensante de Merleau-Ponty posterior a la *Fenomenología de la percepción.*»[48]

Poco a poco Merleau-Ponty se fue dando cuenta de que tampoco su heterodoxa lectura de Husserl era capaz de superar las aporías del pensamiento fenomenológico. Por tanto no había más remedio que renunciar a la clarificación atribuida al «*cogito* tácito» y al «cuerpo propio». Y en consecuencia era preciso dejar de entender el mundo como un «sistema concordante de relaciones», abandonando el postulado de que un entramado unificado de esencias impregna toda existencia. Se percató nuestro filósofo, en suma, de que la innovación aportada por el «*cogito* tácito» y el «cuerpo propio» en realidad no conseguía cuestionar «el planteamiento canónico que identifica el *logos* como el entramado universal (el Uno) de las determinaciones singulares, o sea de los significados del mundo (del Múltiple), fuera de los cuales *ninguna* realidad (tanto si es ideal como corpórea) se puede dar».[49]

Dicho en otras palabras: al haber fracasado la revisionista lectura de Husserl que proponía Merleau-Ponty, se hizo necesario «pensar de otra manera la relación universal/individual, ideal/sensible, pensamiento/cuerpo y espíritu/carne, replanteamiento que, a su vez, conllevó *pensar de otra manera la propia realidad.* En todo caso ya no podía ser pensada como una totalidad plena, como la manifestación o presencia, rotunda y definitiva, de un Universal lógico en una Multiplicidad sensible, capaz de constituir en éste un sistema de identidades completas y separadas, en la medida que todas ellas se hallan "incorporadas".»[50] Fue preciso dejar de pensar la realidad, por consiguiente, en base a la racionalidad estructuralmente dicotómica que a inicios del siglo XX había entrado en un proceso de crisis que impregnó toda la filosofía posterior, substituyendo aquélla por un modelo de pensamiento que, en último término, no es implausible atribuir al interés merleau-pontiano por una «fenomenología de la vida»: «Entendida como un sistema de equivalencias, la noción de "dimensión" es el ser según Merleau-Ponty y proviene de su análisis de la vida. Los procesos vitales

revelan una eminente unidad de estilo, o sea *un parentesco que no se basa en principios positivos como la esencia.* Más bien ponen de manifiesto una comunicación entre los acontecimientos más allá del marco espacio-temporal.»[51] Ante esta «nueva manera de pensar la realidad», no hace falta decirlo, perdió toda validez el pensamiento que Merleau-Ponty denomina «de sobrevuelo» y que se empeñaba, el lector lo recordará, en considerar la realidad como una multiplicidad de objetos observados a distancia «en su singularidad específica e indivisible (colocados unos "al lado" de otros)»[52] y formando un conjunto objetiva y coherentemente organizado por un «principio positivo» preponderante.

Con el paso del tiempo Merleau-Ponty llegó a convencerse de que su tentativa de pensar innovadoramente el *cogito* como un «sistema concordante de relaciones», en realidad significaba recaer «en el orden teórico que connota la totalidad del arco filosófico desde Platón hasta Hegel».[53] En esta tradición de pensamiento, efectivamente, el vínculo entre lo universal y lo individual (así como entre los términos de las dicotomías consignadas más arriba) es considerado como *la rotunda y definitiva «manifestación» o «presencia» del primero* en *el segundo,* «cerrada en una síntesis perfecta, en un "círculo metafísico" íntegro, compacto y total, a un tiempo arqueológico y teleológico. Es decir: en una "coincidencia total" *[sic]* entre pensamiento y realidad.»[54] En pocas palabras: la pretendida «innovación» merleau-pontiana, de hecho «sigue pensando la realidad entera (y por tanto no aporta novedad alguna con respecto al pasado) como una totalidad plena, o sea como un sistema de identidades o formas íntegras y perfectamente demarcadas».[55]

En efecto: también a lo largo de la tradición la realidad había sido pensada como un entramado «unificado, indestructible y necesario». Un sistema de inmutables entidades ideales había sido erigida «en una segunda positividad», como dice Merleau-Ponty. Se consideraba que este «sistema eidético» era la única y verdadera realidad, absoluta y eterna. Respecto de ella, toda realidad concreta y sensible no podía ser más que una apariencia fluctuante y transiente. Quedaba relegada al rango de alteridad inasequible por la invencible primacía del «sistema eidético», única fuente posible de razón y de conocimiento. Al mismo tiempo, toda identidad era considerada

como el nítido resultado de una relación entre *elementos ya dados de antemano,* los cuales se suponía encerrados en su individualidad separada y predeterminada. No hace falta decir que en esta manera de pensar el mundo confluyen el sentido común y la percepción ingenuamente realista y substancialista de las cosas. Según ella, todas las cosas son igualmente externas a las demás cosas. Esto quiere decir que, por lo pronto, las substancias existen realmente como tales, y que tanto la identidad de las cosas como sus aspectos sensibles surgen de la relación estable y necesaria (el «sistema concordante de relaciones») que aquéllas mantienen entre sí.

Como consecuencia de todo ello parece no haber más opción que pensar de un modo completamente nuevo las dicotomías «universal (Uno)/individual (Múltiple), inteligible/sensible, alma/cuerpo, espíritu/carne o actividad/pasividad, rompiendo así el círculo tradicional "arqueológico y teleológico".[56] No hay más remedio, en otras palabras, que trocar la altiva visión de la realidad en la cual las cosas están «unas al lado de otras», por una «nueva definición del ser», como dice Merleau-Ponty,[57] donde «todos los entes viven *de* y *por* (en este sentido puede decirse que *con)* todos los demás».[58] Por consiguiente se impone un replanteamiento que sólo puede conducir a una intraontología.

Cada ente «es» por medio de todos los demás entes porque la realidad está menoscabada «desde dentro»

Ante todo se trata de abandonar la noción de «mundo» como «sistema coherente de concordancias», intentándolo comprender como un ensamblaje «protohistórico» compuesto por un vaivén primordial de contactos y remisiones. Así se instaura el «pensamiento del invisible», fundamento de una intraontología que en vez de «tética» es «interrogativa». Se impone, por tanto, prescindir de las identidades fijas (tales como sujetos y objetos predeterminados), en la medida que todo ente aparece como el resultado de una inmensa «irradiación», siendo por tanto independiente de cualquier entramado de esencias. Así es abordada una manera de ser, de relacionarse e incluso de «contemplarse» las cosas entre sí, desde

luego prehumana y anterior a toda conciencia, pero por la cual, precisamente, las cosas alcanzan a existir en la realidad. Según Merleau-Ponty, efectivamente, la esencia de las cosas «no está ni por encima ni por debajo de las apariencias, está en su juntura».[59]

En la presente perspectiva, como hemos dicho, la realidad se presenta como una dinámica de remisiones recíprocas o un cabalgamiento de correspondencias. Se revela constituida por las reversibilidades que componen el «irreflejo» o *irréflechi* que se fue imponiendo paulatinamente a la atención de Merleau-Ponty. Alcanza de este modo nuestro autor una noción de «carne» que hereda y amplifica la problemática anterior en torno al «cuerpo propio», pero que se substrae a toda interpretación arqueológica, substancialista o identitaria. Podemos observar, por consiguiente, que la superación merleau-pontiana del programa fenomenológico viene facilitada por un estado de cosas ya veladamente tenido en cuenta al profundizar en el aspecto más innovador del legado husserliano.

Ahora cada ente «es» por medio de todos los demás entes. De modo que para él, «existir» significa «comunicar interiormente *[sic] con* los otros entes, ser *con* ellos, estar a su lado», en una compleja disposición de envíos y de intromisiones. En otras palabras: cada cosa es el centro donde coinciden los reflejos de todas las demás cosas, es el «punto cero» de todas sus «irradiaciones», el «foco» de todas sus «miradas». Así es conseguida una «unidad» del ser que es «cohesión por incomponibilidad».[60] Sólo esta intraontología permite comprender *qué* es el mundo y *por qué* hay mundo. Ya que el mundo emerge ahora como un sistema de «inherencias concordantes», equivalente a una red de intercambios y de envíos, cada uno de ellos en correspondencia con los demás, invadiéndolos promiscuamente pero existiendo sólo gracias a ellos, y donde los individuos, los cuerpos y las cosas son algo así como los «puntos singulares» de este sistema de virtualidades. Del cabalgamiento de reflejos que confluye en torno a ellos, obtienen su perfil característico y en definitiva su forma o su imagen, o sea la apariencia que destaca sobre el entramado de reverberaciones que los hace existir.

Entre el absoluto como totalidad universal y el particular como positividad individual señala Merleau-Ponty un «arma-

zón preobjetivo» donde uno y otro se afirman y se niegan recíprocamente, y en el cual están simultáneamente unificados y divididos. Absoluto y particular son, al mismo tiempo y especularmente, el anverso y el reverso de esta especie de «membrana intersticial». Con lo cual es igualmente imposible reducir el particular al absoluto (disolver la cosa, el acontecimiento o la decisión en sus determinaciones «objetivas») o abatir el universal sobre el individuo (idolizar la cosa incidental, convirtiéndola en microcosmos). No son posibles ni la inmanencia ni la transcendencia «puras». Es decir: ni la inmanencia sin «exterioridad» alguna que consiste exclusivamente en «más acá», ni la transcendencia irreparablemente «separada», o sea el estricto «más allá» que el mundo se limita a expresar. Todo lo contrario: se trata de una «membrana intersticial» preobjetiva, escindida a su vez *en* y *por* ella misma. O si se prefiere, se trata de una aparente «plenitud» que en realidad se encuentra fisurada por un «exterior» *que lleva en ella misma,* interiormente dividida por un vacío, ausencia o reverso al cual está constitutivamente vinculada. Sin este vacío, déficit o negatividad, efectivamente, la supuesta «plenitud» no podría existir. Pero si bien no puede separarse de él, tampoco lo puede absorber en sí misma. Se trata por tanto de una «plenitud» surgida al negar una ausencia, privación, carencia o déficit originarios. Al negar hegelianamente la misma negación que desde un principio viene operando en ella, trabajándola «desde dentro».

No hace falta decir que en este planteamiento intraontológico el «cuerpo propio» no puede ya constituir identidad «incorporada» alguna. Ahora es simplemente el anverso del reverso que es el mundo, los demás y las cosas, los cuales son a su vez el anverso de otros reversos. Con lo cual ya nada puede ser considerado unívoca y substancialmente «en sí mismo». *Todo cuanto hay,* efectivamente, debe ser pensado como la finitud o la «cierta ausencia» que aparece como una cavidad (como una zona de vacío, parecida a las burbujas en el agua que empieza a hervir) en la imposible unidad (que en consecuencia ha quedado «lacerada») de cada «anverso» consigo mismo y con todos sus eventuales «reversos» (se trata, en definitiva, del invisible como «profundidad» del visible). O sea que la precedente entronización merleau-pontiana del «cuer-

po propio» no parece haber servido de gran cosa. Si por su contacto consigo mismo y con el mundo circundante, parecía haber conseguido apropiarse de sí mismo, ahora vemos claramente que, en realidad, se encuentra expropiado en una indisoluble red de experiencias.

Al filo de las consideraciones que preceden, tratemos ahora de compendiar en pocas frases el planteamiento intraontológico de Merleau-Ponty. Una ausencia, vacío, reverso, carencia, déficit o negación, de índole activa e ineliminable (la más profunda de todas las pasividades, la finitud que conlleva toda institución), socava, lacera, erosiona, fisura, merma o escinde, *desde dentro de ellos mismos*, tanto el pensamiento como la realidad (una sombra *invisible* menoscaba toda presunta plenitud *visible)*, y éstos emergen entonces como una dinámica de relaciones entre identidades escindidas y carenciales, producida por su recíproca afirmación, la cual es al mismo tiempo negación (o como una promiscua interconexión de reverberaciones, inherencias mutuas e inserciones concordantes, todas ellas marcadas por la carencia y la negatividad), *a las cuales cohesiona paradójicamente* su propia índole incomponible e indisponible, ya que en palabras de nuestro filósofo son «compatibles en la disidencia *(écart)*».

O sea que la no-coincidencia consigo mismos de los pensamientos y de las cosas, y desde luego la no-coincidencia del pensamiento *con* las cosas (el reverso hueco, el vacío insuperable de toda realidad y de toda experiencia), suscita *entre* aquéllos un orden intraontológico de índole exclusivamente relacional, un entramado concordante de correspondencias sostenidas por un «invisible» silencio (y excluye toda intervención exterior, ideal, totalizadora, coincidente o «de sobrevuelo»), en el cual cada cosa es, en cierto modo, «todas las demás cosas» (y cada pensamiento, no hace falta decirlo, es «todos los demás pensamientos») *precisamente por* su intrínseca e insuperable desposesión de sí mismos (el ser necesita del vacío, del afuera, de la nada para *poder ser)*.

16

A PARTIR DE MERLEAU-PONTY: ¿INMERSIÓN Y COMPLICIDAD, O EXTERIORIDAD Y DESCONTEXTUALIZACIÓN?

El legado filosófico de Merleau-Ponty facilita una salida inédita y fértil al más controvertido dilema metodológico de nuestro tiempo. En todos los ámbitos del pensamiento, efectivamente, es dramática la confrontación entre dos grandes paradigmas. Uno de ellos agrupa las posiciones que, en una perspectiva amplia, es oportuno llamar «internalistas» o «subjetivistas», ya que asignan un rango primordial a las vivencias de la conciencia y consideran que la descripción de la experiencia realmente vivida es la llave maestra para descifrar la realidad. Para tales doctrinas las intenciones subjetivas de los agentes prevalecen sobre las imposiciones de las estructuras objetivas. El otro paradigma comprende las posiciones que, por considerar las estructuras objetivas como una instancia exclusiva y concluyente en todo esclarecimiento, es pertinente denominar «externalistas», «objetivistas» o «contextualistas». Para ellas la verdad objetiva sobre la experiencia desmiente inexorablemente toda representación subjetiva relegándola a la subalternidad de un «epifenómeno» y en definitiva la denuncia, tácita o explícitamente, como una forma de alienación o autoengaño.

Por el momento basta indicar que el primero de estos paradigmas viene adecuadamente ejemplificado en nuestros días por todas las corrientes fenomenológicas, por algunas filosofías de la mente y por la etnometodología. Corresponden al segundo paradigma, alternativamente, todas las variantes del objetivismo cientifista, habitualmente plasmadas en el ámbito social-histórico por un intelectualismo de inspiración

estructuralista y diacrítica. En todo caso bien conoce el lector que, de una manera cada vez más acentuada en nuestro tiempo, el antagonismo entre estos paradigmas de pensamiento es atroz. Ha tomado formas tan diversas que, en realidad, prolongan e incluso agudizan las clásicas contraposiciones de mente y cuerpo, libertad y necesidad, estructura y agencia, naturaleza y cultura, realismo y constructivismo, descripción y performatividad, autonomía y coerción, razón y sensibilidad, mecanismo y finalismo, holismo e individualismo, teoria y práctica, explicación y comprensión, positivismo y hermenéutica, lectura interna y lectura externa, sincronía y diacronía, «micro» y «macro», descripción en primera y tercera persona, substancia y relación, contemplación y acción, mentalismo y conductismo, o universalismo y contextualismo.

El combate de la conciencia autotransparente con la cosa determinada desde el exterior

La herencia meditativa que nos ha dejado Merleau-Ponty contribuye tan eficazmente a resolver la confrontación entre entre los dos grandes paradigmas referidos, que en los párrafos que siguen vamos a describir con cierto detalle estas posiciones antagónicas. Por lo pronto, como recordará el lector, Michel Foucault aportó la más célebre formulación de esta controversia al distinguir entre «una filosofía de la experiencia, del sentido, del sujeto» y «una filosofía del saber, del concepto, de la racionalidad»,[1] y señalar que esta última está comprometida con una «experiencia real» que desmiente las representaciones, siempre distorsionadas, que de ella se hacen los seres humanos que la viven y bajo cuyo engaño sucumben inevitablemente, hasta el punto de formar un entramado de ilusiones que incumbe a la filosofía denunciar. En nuestro tiempo, de todos modos, el dilema entre las posiciones que con pertinencia podrían ser llamadas «voluntarismo subjetivista», empeñado en enaltecer la creatividad, la libertad, y la capacidad decisoria del sujeto individual, nunca totalmente determinada por factores externos, y «estructuralismo objetivista», incansable defensor del poder causal de

unas estructuras que priman sobre la conciencia porque no dependen de ella, ha sido denunciado por Pierre Bourdieu con una lucidez inigualable. Con especial penetración, sobre todo, ha analizado «la alternativa entre un subjetivismo obstinado en localizar el lugar donde emerge en toda su pureza una acción creadora que no es posible reducir a los determinismos estructurales, y un pan-estructuralismo objetivista que pretende engendrar directamente las estructuras por medio de algo así como una partenogénesis teórica».[2]

El paradigma que hemos denominado «internalista» o «subjetivista», y que buen número de autores, con evidente inexactitud, designan como «fenomenológico», indefectiblemente invoca entidades de raigambre mentalista, enaltece la certeza subjetiva que caracteriza las creencias, percepciones y representaciones, atribuyéndole una función determinante en el pensamiento y en la acción, y subscribe la tesis epistemológica de que los actos intencionales de la mente deben protagonizar toda tentativa de esclarecimiento. En su afán por explicitar «la verdad de la experiencia primera», profundiza en «la relación de familiaridad con el mundo aparentemente natural», que por tanto parece incuestionable.

Considera que este vínculo es hasta tal punto incontrovertible que, siendo por definición inasequible a la reflexividad, «excluye la cuestión de sus propias condiciones de posibilidad»,[3] puesto que la conciencia no puede entender su sobrevenimiento. Ya que por ilusoria que parezca dicha experiencia desde un punto de vista «objetivo», en realidad nunca deja de ser infaliblemente «cierta» en tanto que experiencia. Ahora bien: el conocimiento «subjetivo» jamás puede ir más allá de una prolija descripción de la «experiencia vivida», caracterizada por aprehender la realidad como evidente e incuestionable y por determinar el sentido de las cosas con todas las apariencias de la inmediatez. El «sentido vivido» que explicita este tipo de conocimiento es desmentido por el «sentido objetivo» que todos los objetivismos se esfuerzan en construir. O dicho en otras palabras: «el acto de conciencia *transparente para consigo mismo* contrasta con la cosa determinada exteriormente».[4]

Por otra parte, el paradigma que hemos designado como «externalista», «objetivista» o «contextualista» reivindica la validez objetiva del conocimiento construido por unos observado-

res externos que desdeñan sistemáticamente toda referencia a los contenidos conscientes de los individuos y a su presunto valor de evidencia inmediata. La comprensión de su propia vida mental por parte de cada sujeto es declarada epistemológicamente superflua e impugnada como una forma de autodesconocimiento. La única tarea relevante, en suma, consiste en identificar unas entidades que son tan invisibles para los sujetos, aun cuando en último término determinen su pensamiento y su acción, como desde luego son evidentes para el observador externo. La verdad objetiva eclipsa las falsas representaciones de las conciencias, y quien consigue identificarla se encuentra en posesión del verdadero «sentido» de las cosas. Para esta posición, desde luego, «los puntos de vista subjetivos son puras ilusiones, necesariamente parciales y partidistas».[5]

Este paradigma se afana en construir las relaciones objetivas que, en particular, estructuran el conocimiento inmediato del mundo «natural», de índole siempre práctica y tácita, para lo cual rompe con las presuposiciones que, precisamente, le otorgan su carácter «evidente». Según sus defensores, sólo liquidando el privilegio intelectualista tradicionalmente otorgado a la autoconciencia, se hará evidente que la más pormenorizada de las exploraciones nunca podrá dar acceso a las estructuras más profundas, inconscientes e inexplícitas pero de inequívoco origen «objetivo» o «externo», que de hecho determinan la conciencia. (Por ejemplo, el análisis sociológico impersonal está siempre en condiciones de neutralizar las ofuscaciones de la memoria selectiva y desmentir la ficción autoafirmativa que suele acompañar toda reminiscencia.) «Porque los agentes no saben nunca del todo lo que hacen, aquello que hacen tiene más sentido de lo que ellos creen saber.»[6]

Ahora bien: sólo porque plantea abiertamente la cuestión de las condiciones específicas que hacen posible la experiencia subjetivamente vivida (y que ella misma, por su propia naturaleza, jamás está en situación de aprehender), el conocimiento «objetivista» puede acceder tanto a las estructuras objetivas de la realidad como a la verdad objetiva de la experiencia real, unívocamente determinada por aquéllas al no estar nunca interferida por las representaciones que los sujetos se hacen de ella. Importa por encima de todo, en suma, establecer las regularidades objetivas (siempre independientes de

las conciencias individuales) que relegan al rango subalterno de «prenociones», «racionalizaciones» o «ideologías» las representaciones más o menos explícitas que alimentan el conocimiento subjetivo. Este paradigma excluye, en una palabra, toda posibilidad de alcanzar «una descripción científica de la experiencia precientífica».[7]

(Esta posición, por otra parte, es patentemente tributaria de un compromiso que bien pudiera ser llamado «holista», convencido de que tanto las conciencias como los actos están determinados por la coerción que ejerce sobre ellos la realidad considerada en su conjunto. Impugna de este modo el denominado «individualismo metodológico», el cual considera que el individuo es el único tema a esclarecer y relega toda entidad de alcance colectivo al rango de epifenómeno o de «realidad segunda», resultado de la conjunción de todas las representaciones y de todas las voluntades, tildándola de «efecto perverso», en cuanto que no intencionalmente perseguido, de los cometidos individuales. La acción humana, por ejemplo, de acuerdo con Max Weber sólo existe si tiene sentido, y únicamente puede tener sentido para individuos sociales concretos.)

Vale la pena significar al lector que, aplicado al ámbito ya más restringido del pensamiento y de las ideas, pero de rango preeminente entre las preocupaciones merleau-pontianas, la confrontación entre paradigmas que venimos glosando da lugar a una sucesión de inquietantes dilemas: ¿Es preferible leer los grandes textos del pasado como si contuvieran un sentido interno o inmanente, o bien la historiografía ha de buscar fuera de ellos la dinámica que los gobierna? Las dificultades que suelen presentar los textos históricos, ¿conviene que intentemos resolverlas recurriendo al pensamiento acreditado del autor y a su característica manera de integrar sus propias ideas? ¿O bien es mejor que procuremos percibir en tales textos unas tensiones, y posiblemente unas contradicciones, que únicamente podrá hacer inteligibles una lógica exterior al pensamiento que expresan? Optar por una interpretación interna de las obras históricas, ¿vale realmente la pena? ¿O quizá deberíamos aproximarnos a ellas «sintomáticamente», aplicándoles la clase de lectura que las reduce a la indigente condición de «no ser más que un texto cualquiera»? Por estas razones, si a veces los textos históricos son leídos con el pro-

pósito de eliminar en ellos tanto el concepto de «obra» como la figura de «autor», con mayor frecuencia son convertidos en un «discurso» que no tiene más remedio que localizar su sentido, y en definitiva encontrar su eventual «verdad», en un ámbito irreductiblemente exterior a los propios textos.

Un pensamiento tocado por la gracia de permanecer eternamente joven

Superando el dilema interioridad/exterioridad o subjetivismo/objetivismo, Merleau-Ponty esboza un tercer paradigma, sugiriendo la opción que plausiblemente podría ser denominada «más-que-interioridad», o bien, si se quiere, «interioridad-exterioridad como disposición bifocal», o incluso más propiamente, con un típico germanismo merleau-pontiano, *Ineinander*. Consiste en relativizar las manifestaciones de la actualidad, asumiendo las de la posibilidad y la latencia en virtud de una perceptivización universal. Siendo toda percepción fundamentalmente diacrítica, es capaz de replantear radicalmente las habituales distinciones de forma y fondo, importante y trivial, central y periférico, persistente y efímero. Esta tácita propuesta de Merleau-Ponty es aplicable por un igual al mundo humano del pensamiento y de la acción, al mundo histórico de las tradiciones culturales, al mundo social y político y, sobre todo, al mundo intimista de la rememoración y el vínculo afectivo con el pasado, donde consigue superar el dilema entre «experiencia vivida» y «experiencia objetiva».

Ineinander significa ahora, por consiguiente, el compromiso de ir más allá de la presentación actual y fáctica de las ideas, los afectos y los recuerdos. Prescribe la inmersión en el proceso de su respectiva génesis y la recuperación del carácter originario que corresponde a sus posibilidades no realizadas, relativizando siempre los aspectos contingentes y visibles de su sobrevenimiento. En especial afirma que la experiencia vivida, aun en sus estratos más primordiales, lejos de ser la antítesis de la verdad objetiva, es una fracción eminente de la realidad. Por tanto la tarea del pensador es recuperar el sentido del mundo, superando el anatema de la alienación. Sólo de este

modo podrá ser fiel a la «profunda relación de complicidad ontológica» entre el mundo de la experiencia vivida y las estructuras objetivas de la realidad, y habrá exorcisado de una vez por todas el espectro del intelectualismo, o sea «la tendencia a referir toda experiencia y toda acción al modelo del pensamiento tematizado y el razonamiento discursivo, la cual tiende inevitablemente a retroproyectar sobre la propia experiencia los productos del análisis intelectual, creyendo que son sus datos más originarios».[8] Precisamente el compromiso antiintelectualista de Merleau-Ponty le lleva a adoptar con frecuencia «el lenguaje del cuerpo, de la prerreflexividad y del mutismo», y le hace desmarcar de los estilos de pensamiento «que ven por todas partes la intervención de los signos y de la conciencia reflexiva».[9]

En todos los órdenes designa *Ineinander,* en definitiva, la preponderancia incuestionable que adquieren los intervalos y las discontinuidades de lo percibido, sus alusiones y sus reflejos, la falta de contacto con la cosa e incluso su eventual ausencia, la fracción «no vivida» de la experiencia, o el «invisible» que se adhiere a toda percepción. De la clase de pensamiento que Merleau-Ponty esboza, y evocando el *dictum* de Max Weber sobre las ciencias humanas, se podría afirmar por consiguiente que «le ha sido concedida la gracia de permanecer eternamente joven», puesto que desatiende tanto la posibilidad de la acumulación histórica como la de una integración teórica total.

Prescribe por tanto Merleau-Ponty un esquema general de mediación, de activación, de reversibilidad y de conmutación que se sabe capaz de (re)convertir lo depositado en disposición, la pasividad en actividad, el pasado en actualidad, la historia en naturaleza y, sobre todo, la exterioridad en interioridad *y viceversa.* En definitiva equivale a algo así como un poder difuso y corporalizado de retención anticipativa, decidido a preservar la traza de las experiencias pasadas, sistematizar en ellas las oposiciones pertinentes, y aplicarlas a experiencias inéditas. Se trata de un haz de disposiciones, por consiguiente, más práctico que discursivo, más prerreflexivo que consciente, más corporalizado o carnalizado que puramente cognitivo, inercial pero también adaptativo y entrópico, autorreproductivo al mismo tiempo que generativo e inventivo.

De ahí que el innovador paradigma que propone nuestro filósofo se encuentre ya esbozado como la filigrana de «los conceptos intermedios (son un ejemplo los de "habitus", "alienación", "actitud" o "ethos") que han sido introducidos entre lo subjetivo y lo objetivo o entre lo individual y lo institucional, y que en lugar de reproducir el primer término para alojarlo en el segundo, lo transforman dándole la vuelta».[10] (Vale la pena prevenir al lector sobre la indesable posibilidad de un «*Ineinander* corrupto», causado por la degradación del paradigma esbozado por Merleau-Ponty. Este colapso se produce cuando el esquema general de reversibilidad que propone nuestro filósofo hace aparecer toda realidad como evidente por sí misma y en la forma de una inocua *doxa* desproblematizada, al haber sido aplicadas acríticamente a las estructuras objetivas del mundo las estructuras de percepción y de apreciación que, precisamente, vienen determinadas por la interiorización quasi-mecánica de tales estructuras objetivas.)

Es preciso advertir, dicho sea de paso, que la militancia antiobjetivista de Merleau-Ponty, escrupulosamente atento a reprimir, aun en estado vestigial, los impulsos que conducen a la objetivación, liquidando así toda tendencia a «sobrevolar» incluso antes de que inicie el despegue, supera la confrontación de paradigmas que venimos glosando a lo largo de este capítulo en abierta oposición al *modus operandi* que propone Pierre Bourdieu, igualmente empeñado en dejar atrás este pertinaz enfrentamiento. Dicho pensador concibe «la ruptura objetivista o epistemológica con las prenociones espontáneas» de la evidencia inmediata como «un momento inevitable y necesario» en toda tentativa de esclarecimiento. Ahora bien: ante «el carácter artificial de la visión asociada a un punto de vista estrictamente objetivista»,[11] debe ir seguido de «una segunda y más difícil ruptura, esta vez con el objetivismo», que tiene por finalidad «reintroducir aquello que habia tenido que ser excluido al construir una realidad objetiva»,[12] pudiendo ser alcanzada de este modo algo así como una «superobjetividad». Por medio de esta «objetivación de la objetivación», en una palabra, Bourdieu aspira a problematizar la objetividad con el manifiesto propósito de potenciarla. A un mundo esencialmente opaco contrapone en consecuencia «una concepción ampliada de la objetividad que asigna a las categorías y a las competencias de los agentes

un decisivo rol mediador entre el sistema de las regularidades objetivas y el ámbito de los acontecimientos observables».[13]

Redescubrir el espíritu en bruto que no ha amansado cultura alguna

Merleau-Ponty exhibe el más diáfano modelo de este *Ineinander* en sus confrontaciones con el pensamiento ajeno, pues sobresale en ellas la indiferencia hacia su perfil empírico específico y la desatención a las particularidades de su emergencia concreta. Son significativas, en este contexto, la característica omisión merleau-pontiana de las referencias autoriales, su habitual desenvoltura con la literalidad de los textos y la formalidad de las doctrinas, y sobre todo su afán por penetrar en la «sombra» que dispone lo in-pensado, profundizando allí en las posibilidades de pensamiento que no fueron realizadas. De hecho Merleau-Ponty introduce una distanciación más efectiva que la de cualquier «sobrevuelo». La impresión metafóricamente expresada, rivaliza con la lateralidad alusiva y politemática, y raras veces son nombrados por su nombre los autores y las doctrinas que verdaderamente interesan. Una descontextualización implacable hace posible una auténtica radicalidad, impide un nocivo «cuerpo a cuerpo» con el tema indagado, evita que «entrar en el juego» sea el recurso irrenunciable. Dialogismo, unificación y proximidad, suelen ceder el paso a monologismo, dispersión y toma de distancias.

Desde luego no parece inoportuno adoptar con rigor el *modus operandi* empleado por Merleau-Ponty para «reactivar» el pensamiento ajeno, haciendo nuestros los procedimientos que puso en práctica al escrutar la «sombra» de sus predecesores. Prolongando con radicalidad sus maneras de indagar el «in-pensado» de otros autores, además de obtener un nítido modelo de *Ineinander* («inherencia del sí mismo en el mundo, o del mundo en el sí mismo, del sí mismo en el otro y del otro en el sí mismo»[14]), quedará en suspenso la heteronomía impuesta por la tradición, prevalecerán el monologismo, el principio *leitmotivista* y la programática invitación merleau-pontiana a la complicidad, y la tentación de la epigonalidad resultará proscrita de raíz.

La adopción de su peculiar metodología, en suma, conllevará «adoptar una decisión hermenéutica» en la convicción de que «esclarecer un in-pensado en el pensamiento ajeno es con frecuencia un desempeño creativo». En consecuencia, «la reactivación *(reprise)* por Merleau-Ponty de las obras de Marx, Husserl, Heidegger, Sartre, Goldstein y Saussure, así como también Köhler o Koestler, Proust y Cézanne», será percibida como una utilización del pensamiento ajeno que consigue «retener el in-pensado que "sin duda les pertenece *(est bien à eux)*" aun cuando no aparezca más que a través de una lectura "exterior"».[15]

Si decidimos exacerbar nuestra fidelidad al legado operativo de Merleau-Ponty, desde luego más presente en sus trabajos teóricos que en su labor ensayística, llevándolo al límite de su capacidad esclarecedora, deberemos interrogar unos temas extraídos de prácticas culturales específicas y armonizarlos con las doctrinas merleau-pontianas sobre la expresión, la institución, la reversibilidad y la intersubjetividad. Se perfilará así una opción desculturalizadora y deshistorificadora, en la cual una novedosa acepción de «historia» eclipsará el sentido convencional de este término. De acuerdo con Merleau-Ponty, la esencial no-coincidencia consigo misma de toda referencia histórica exige que ésta se altere para poderse perpetuar. Las ideas, en especial, nunca coinciden consigo mismas, y por tanto su eventual supervivencia entraña una inevitable metamorfosis. Surgirá así la posibilidad de transponer a un horizonte extracultural, extrahistórico y extra-«autorial» (un contexto de neutralidad o independencia culturales, desprovisto de referencia epigonal alguna a autores concretos) unos temas y unos problemas que, en realidad, nunca dejan de presentarse entretejidos en un medio cultural y «autorial» específico, o sea envueltos por un contexto de acusada identidad cultural e histórica. Se tratará, en otros términos, de transformar en universal-ontológico el alcance por lo pronto cultural-específico de determinadas ideas. Ocurre como si la no-autoidentidad de las ideas en el tiempo nos autorizara a abordarlas con una disposición descontextualizadora, adaptándolas al mismo planteamiento ontológico que justifica su esencial no-coincidencia, tributaria a su vez de la no-coincidencia universal.

Al fin y al cabo el *modus operandi* merleau-pontiano es una invitación a utilizar el pensamiento ajeno sin hacer concesio-

nes al espejismo histórico-crítico convencional. O cuando menos relativizando el afincado prestigio de unas prácticas eruditas que, conviene recordarlo, suelen entrañar una avalancha de lenguaje «hablado» que inhibe el surgimiento del lenguaje «hablante». En el bien entendido que el compromiso renovador que estamos refiriendo no sólo trata de prolongar ideas ajenas. Por encima de todo le importa «despertar un mundo salvaje y un espíritu salvaje» con la finalidad de «redescubrir el espíritu en bruto *que no ha sido amansado* (apprivoisé) *por cultura alguna,* y al que se le exige crear de nuevo *la* cultura».[16] Esta consecuencia «renaturalizadora» del legado filosófico merleau-pontiano ha sido atisbada en tiempos recientes por quienes lo han comparado a «una galaxia en formación, promesa de unas creaciones de las que ni tan siquiera sospechamos el principio».[17] (En contraste con esta expectativa de una indefinida fertilidad, el pensamiento de Heidegger, aparentemente tan próximo al de Merleau-Ponty, «hace pensar en las nebulosas que no son más que el residuo de sí mismas y donde las cosas, puestas enteramente ante nuestros ojos, serán para siempre aquello mismo que han llegado a ser».[18])

Un rechazo explícito de la epigonalidad, cumplimentado con procedimientos epigonales

Conviene advertir cuanto antes al lector de que el paradigma del *Ineinander* que estamos refiriendo, aun cuando inequívocamente sugerido por los textos merleau-pontianos, no se hace patente a una lectura superficial. En realidad está siempre al acecho la posibilidad de una lectura arbitraria. Ésta se resume en la tentación de desdeñar el alcance ejemplar de los procedimientos que nuestro filósofo adoptó realmente, y seguir al pie de la letra sus consignas para prolongar unas maneras de pensar canónicamente consolidadas. Entonces prevalece de hecho una tácita sumisión a los procedimientos disgresivos ortodoxos que han formado la tradición clásica de la glosa y el comentario. En los próximos párrafos vamos a desarrollar las consecuencias de tan deficiente lectura, o sea la que sigue las consignas de nuestro filósofo con una fidelidad bien poco lúcida.

Hemos expuesto en capítulos anteriores la posición central que ocupa en el pensamiento de Merleau-Ponty la concepción de un lenguaje «hablante» u «operante». Como recordará el lector, un lenguaje radicalmente no-mimético en todos los sentidos posibles prevalecía sobre la clase de lenguaje, tildado de «hablado» u «operado», que de algún modo fomenta o aun tolera cierto grado de mimesis, aun cuando sea en forma residual. Esta proscripción del mimetismo es tan extrema que el lenguaje «operante» desdeña reproducir el pensamiento, aun cuando parezca a primera vista que todo lenguaje debiera «expresarlo» por principio. A su vez, la primacía otorgada por Merleau-Ponty al lenguaje «hablante» forma parte del programa de antimimesis integral que unifica las múltiples facetas de su pensamiento. Una propuesta de ininterrumpida continuidad coexiste en él, paradójicamente, con la exhortación a una creatividad asimismo incansable.

Esta decidida defensa de la innovación, formulada en términos ontológicos, va a la par con la impresión de modernidad que produce el pensamiento merleau-pontiano, por poco que se comparta la convicción de que «la modernidad debe ser entendida como la época de la reducción del ser al "novum"». (También por esta causa ha sido glosado el «leibnizianismo» de Merleau-Ponty, pues en su pensamiento un compromiso con la continuidad convive con un principio de intransigente antimimesis.) En razón de la supremacía atribuida al lenguaje «hablante» u «operante», de todos modos, cabe conjeturar que Merleau-Ponty no percibió con nitidez las posibles derivaciones de su propio compromiso con el proyecto antimimético radical que este género de lenguaje parecía haber llevado a sus consecuencias más extremas. En los párrafos que siguen las intentaremos delimitar con alguna precisión.

Por lo pronto la doctrina de un lenguaje «hablante» u «operante» puede ser arbitrariamente leída como una legitimación de la exégesis y el comentario. Una de las aplicaciones más consecuentes del magisterio filosófico de Merleau-Ponty consiste en identificar los ingredientes antimiméticos que articulan determinadas obras literarias y pictóricas, tanto canónicas como vanguardistas. Nuestro autor acometió brillantemente esta labor en algunos de sus ensayos, aun cuando su plasmación más sugestiva son las notas preparatorias de sus cursos que

han sido publicadas de manera póstuma y que en buena parte están todavía inéditas. Sin embargo, al llevarla a cabo Merleau-Ponty desmentía en cierto modo su propia propuesta antimimética. Si una de las causas del anatema dirigido al lenguaje «hablado» es que mimetiza el pensamiento de quien lo enuncia, no deja de ser una actividad en el fondo mimética inventariar con intenciones demostrativas o celebratorias los elementos antimiméticos que están contenidos en textos de procedencia ajena.

Como complemento a esta aparente justificación de la exégesis, y como hemos referido en el capítulo sobre la «sombra» que acompaña a los grandes pensadores, conviene recordar que Merleau-Ponty, tanto en *Signos* y en *El visible* como en sus cursos, abordó la tradición filosófica con la declarada intención de identificar y de «pensar por su cuenta» unos «in-pensados» presuntamente antimiméticos. También en esta proscripción de la epigonalidad asoma una velada infidelidad a su propia propuesta antimimética. Es imposible no advertir que la intención de pensar los «impensados» históricos presupone de hecho una relación que, por lo pronto, es obligadamente mimética en relación con el trasfondo formado por las obras explícitamente «pensadas» que generan o inspiran los respectivos «in-pensados». «El "in-pensado" sólo puede aparecer por contacto.»[19] En el fondo Merleau-Ponty preconiza un rechazo explícito de la epigonalidad que sólo puede materializarse mediante procedimientos decididamente epigonales. En realidad, del pensamiento merleau-pontiano como propuesta antimimética integral, y de la doctrina del lenguaje «hablante» u «operante» en particular, se derivan dos maneras de pensar antagonistas. Por un lado, como acabamos de referir, el centramiento más o menos disimulado en la exégesis y el comentario. Por otro lado, el pensamiento que, precisamente, especifica su propia identidad *por medio del rechazo militante de todas las modalidades de la exégesis y el comentario.* Para esta modalidad de pensamiento, *la «obra» no es una unidad discursiva pertinente,* por lo cual está obligada a practicar el «sobrevuelo» de los elementos tanto discursivos como prediscursivos en los que toda «obra» puede ser descompuesta. Esta resignación al «sobrevuelo» viene compensada por los beneficios de la distanciación y la objetividad, si bien

de tales prácticas cabe esperar solamente un reducido débito de lenguaje «operante».

¿Identificar rasgos antimiméticos en obras literarias o contrastar los elementos positivos de un discurso?

La subordinación a una preconstrucción convencional (la heteronomía impuesta por la obra que está siendo glosada) suele dominar con tal intensidad la práctica del comentario o la exégesis que hace inevitable un fenómeno de repetición más o menos subrepticio pero desde luego incontrolable. Toda exégesis es en realidad inconciliable con la propuesta antimimética de Merleau-Ponty, a causa del abundante débito de lenguaje «hablado» o «instituido» que la actividad de comentar o glosar necesariamente conlleva. (Aun cuando la innovación pura y la repetición pura son imposibles, ya que un ingrediente de una de ellas siempre se aloja en la otra, lo cierto es que la exégesis impone un porcentaje inadmisiblemente alto de lenguaje «operado».) Pero también es verdad que el rechazo de la exégesis y del comentario condena al pensador a la misma actitud subordinada y a una idéntica compulsión a repetir. En este caso prevalecen las preconstrucciones *no* convencionales (discursivas o no) que resultan de haber fragmentado las preconstrucciones convencionales (las «obras»). Se trata de trocar la subrepticia condena a la repetición que va a la par con toda exégesis, por la sensación de innovadora libertad que procura la combinación «caleidoscópica» de los ingredientes que integran las cosas y los acontecimientos.

Ambas opciones producen la impresión de ser infieles al programa antimimético de Merleau-Ponty. A la luz de sus enseñanzas, no parecen aceptables ni las profundidades propuestas a la interpretación y al comentario, ni las superficialidades ofrecidas al inventario y a la combinatoria. (Tampoco es pertinente oponer la superficialidad «sobrevolable» a la profundidad que, en apariencia, sólo puede ser alcanzada por medio de la interpretación. Es posible ser objetivador y mimético, o sea tributario de un lenguaje «instituido», tanto

en el «cuerpo a cuerpo» inmediato como en el «sobrevuelo» más distanciado.) En ambos casos es patente la conminación a la mimesis, y parece ineludible el imperativo a repetir. Y también en ambos casos el lenguaje «hablante» se perfila como un ideal inalcanzable. El impulso «creacionista» e «innovador», así como la percepción «inédita» de la realidad que dicho lenguaje entraña, no tienen cabida en la presente dicotomía.

Una posible alternativa consistiría en orientar el pensamiento tomando como modelo las indagaciones antropológicas acometidas en nuestro tiempo por Pierre Bourdieu con una considerable resonancia cultural. En referencia explícita a Merleau-Ponty, como es notorio, los principales trabajos de Bourdieu se proponen «objetivar las prácticas preobjetivas que concurren en toda objetivación». Se trata de que una construcción con intenciones «explicativas» destruya el «cortocircuito» que, en los propios términos de Bourdieu, suele conectar de una manera totalmente estéril dos órdenes antagonistas de preconstrucción: las «obras» que se intenta «explicar», por un lado, y por otro sus determinantes de toda índole, tanto discursivos como no discursivos.

¿Un pensamiento estrictamente predestinado a construir discursos a partir de discursos?

La aparente incoherencia que parece impregnar el pensamiento de Merleau-Ponty, en vez de atenuar la validez de sus doctrinas, ayuda paradójicamente a comprender la fascinación que suelen ejercer. Por un lado, su compromiso con la no-coincidencia y su insistencia en escrutar horizontes insondables, sugieren que el pensamiento merleau-pontiano defiende tácitamente el modelo de aproximación a la verdad que se nutre de la glosa y el comentario de textos ajenos. Por otro lado esta virtual decantación hacia la exégesis, de manera sorprendente, produce la impresión de acoger el imperativo de una innovación indefinida. El recurrente enaltecimiento merleau-pontiano de un «lenguaje operante» o «hablante», fundamentado a su vez en las «esencias operantes», cuestiona la relevancia tradi-

cionalmente asignada al comentario. Todo ocurre como si Merleau-Ponty hubiera percibido difusamente la engañosa realidad que Michel Foucault había de denunciar diez años después de la muerte del filósofo: «el obtuso, resignado e inacabable desfile de los comentarios está internamente dinamizado por la quimera de una disimulada repetición».[20]

Este presunto sinsentido parece aclararse cuando es observado con detenimiento. La exhortación merleau-pontiana a *no* repetir, especialmente enérgica cuando defiende el «lenguaje operante» y el «impensado» o «sombra» que acompañan a todo pensamiento del pasado, queda sin efecto ante la incitación a repetir que parece implícita en su pensamiento, desde luego encubierta por la primacía de la innovación y de la imprevisibilidad. Las dos líneas maestras en la doctrina de Merleau-Ponty, o sea el imperio de la no-coincidencia y el inevitable sobrevenimiento de horizontes soberanos e inaccesibles, contrariando algunas impresiones apresuradas, y sin excluir otras aplicaciones del pensamiento merleau-pontiano igualmente plausibles, más que prevenir la repetición pueden dar la impresión de que la fomentan. El compromiso con la «no-coincidencia» parece propugnar la originalidad intransitiva, pero también puede ser leído como una conminación a subordinarse al objeto.

El ejemplo más llamativo de este estado de cosas aparece precisamente en la doctrina del «impensado». Esta peculiar concepción historiográfica produce la impresión de aspirar a una glosa que no parezca tal, o a un comentario disfrazado de anticomentario. Pretende que el necesario decalaje entre un «texto primario» y un «texto secundario», esencia de todo comentario, quede disimulado de manera a hacer creer que el «texto primario» sólo es un punto de partida, que el «texto secundario» se halla, y al mismo tiempo *no* se halla, en el «texto primario», y que si bien conviene leer a fondo el «texto primario», es preciso hacerlo «entre líneas». Así la esencial repetitividad de todo comentario se transfigura en una «creatividad» que se revela engañosa cuando es examinada lúcidamente. Pero sucede que «la relación entre el filósofo canónico y su intérprete», en realidad, «no está orientada de acuerdo con una lógica de la distinción, sino más bien de acuerdo con una lógica de la reactivación *(reprise)*, la cual da lugar a que "ninguna frontera indique donde acaba [el filósofo canónico] y donde

comienzan los exégetas".»[21] Desde este punto de vista, la doctrina de la «sombra» o «impensado» pierde capacidad de persuasión. En apariencia destruye el rasgo que autentifica todo comentario, consistente en que «permite decir algo que difiere del propio texto comentado, pero a condición de que aquello que se dice sea este mismo texto».[22]

Habiendo referido la decantación del pensamiento merleau-pontiano hacia una creatividad sin límites establecida sobre un sólido fundamento ontológico, conviene profundizar en la posible pero desconcertante lectura que venimos refiriendo (desde luego la más expuesta a convertirse en un procedimiento rutinario y escolástico) y en el modelo discursivo que parece enaltecer. Merleau-Ponty se presenta como el pensador de la antirrepetición, pero algunos glosadores actuales perciben en su doctrina una subliminal conminación a repetir, con lo cual nuestro autor parece prolongar el trágico destino de la fenomenología: de las antidóxicas «cosas mismas» al monocultivo de la exégesis. «Aun cuando las *[Notas de curso* sobre escritores y pintores], donde las elipses se convierten en fulguraciones, desvelan el proyecto de Merleau-Ponty, plantean asimismo la cuestión de su posibilidad: la filosofía aquí invocada, ¿puede ser algo más que un comentario, en sí mismo lúcido y admirable, que revele la esencia de algunas obras singulares?»[23] Es difícil, efectivamente, leer a Merleau-Ponty sin sentirse invitado a la exégesis y al comentario, o tentado a admitir la relevancia universal de la hermenéutica.

Una reticente teorización del comentario comprometida con el principio de la inmersión total

Como hemos señalado, Merleau-Ponty rechaza en la Tradición Moderna el talante a un tiempo objetivador y distanciador (la considera fundamentalmente comprometida con un «pensamiento de sobrevuelo») porque en ambas vertientes de la dicotomía sujeto/objeto advierte la soberanía de unos horizontes inasequibles y la ilusión de una imposible coincidencia. Por lo que se refiere al sujeto pretendidamente soberano y autotransparente, los supuestos poderes de la conciencia «constituyente»

resultan desmentidos por una facticidad cuyos principales emblemas son «el cuerpo propio» y «los otros». Y la consideración del objeto como un compendio de horizontes de muy variada índole da lugar a que Merleau-Ponty rechace toda distancia que no sea al mismo tiempo una proximidad, y viceversa.

Proximidad y lejanía a un mismo tiempo: habiendo articulado en varios lugares de su obra la propuesta de un «pensamiento no-coincidente», Merleau-Ponty podría haber suministrado involuntariamente al arte de la exégesis y del comentario la espina dorsal metodológica que manifiestamente necesita. En su opinión, como ha sido señalado en los capítulos iniciales de esta obra, los textos y doctrinas del pasado han estado siempre subordinados a unos horizontes necesariamente evasivos y a la ilusión de unas coincidencias irrealizables. De su entusiasmo por el concepto de «sombra» en la historiografía filosófica, se sigue que el escrutinio de estas condiciones «inmanentes», tarea ciertamente inacabable, es un codiciable objetivo para todo pensador. Surge de nuevo la tentación de interpretar su doctrina como una reticente teorización de la exégesis, del comentario y de la glosa. Nuestro autor habría propuesto subrepticiamente una hermenéutica orientada a alcanzar el «otro lado insospechado» de los textos y de las doctrinas. La reversibilidad se convirtió en su principal herramienta analítica, como muestra el penetrante desenmascaramiento de las ideas y las actitudes de Husserl que ya hemos referido.

La hegemonía de los horizontes inalcanzables y de las coincidencias irrealizables se traduce en una tendencia a profundizar que no se aviene a componendas. Pero esta preferencia por la inmersión incondicional, a su vez, impide precisamente la operación que el denostado «pensamiento de sobrevuelo» realiza con una sorprendente facilidad. «Sobrevolar las cosas», al fin y al cabo, hace posible «colocarlas en su sitio», o dicho en términos más académicos, facilita el comparatismo y el conectivismo que permiten entenderlas en su positividad, pues procuran el esquema englobante o el invariante persistente que las esclarecen definitivamente. Sin tomar distancias con respecto a la realidad, o sea sin «sobrevolarla», ¿cómo puede el pensamiento, finalmente entendido como una ontología, entrever en ella las «líneas de fuerza» esenciales, o más específicamente: identificar la «fuerza leíble

en una forma» que glosa Merleau-Ponty en los cursos del *Collège de France?* ¿Cómo es posible, en definitiva, que la filosofía consiga hacer suya la «traza hablante» de las cosas, como nuestro autor propugna?

Una posible opción para el pensamiento, en esta perspectiva, consiste en permanecer «históricamente condenado a la historia», forzándose a «hablar sobre el pensamiento de los demás», y entregándose a la «paciente construcción de discursos sobre discursos». Pero entonces perderá toda posibilidad de «escapar a la fatalidad del comentario» y de advertir que el sentido de un enunciado o de un texto, «lejos de venir definido por el tesoro de intenciones que presumiblemente contiene, las cuales el propio texto pone de manifiesto y al mismo tiempo las oculta», consiste sin excepción en «la diferencia que lo articula con los otros enunciados reales y posibles, los cuales son en ciertas ocasiones sus contemporáneos, y en otras sus antagonistas en la serie lineal del tiempo.»[24] Por haber combatido encarnizadamente el «pensamiento de sobrevuelo», la doctrina de Merleau-Ponty sólo puede vincularse con sus objetos por medio de la inmersión total. Produce la impresión de estar incapacitada para las percepciones de orden comparativo o diferenciador. La tesis merleau-pontiana sobre la reversibilidad entre proximidad y distancia, a pesar de todo, puede ser leida como un decantamiento hacia el contacto y la inmediatez.

Ni exégesis ni «estructuralismo»: del «envolvimiento recíproco» al «quiasma»

Los planteamientos exegéticos que imponen un «cuerpo a cuerpo» con el objeto, son antagonistas de la distanciación «estructuralista» que acoge la superficialidad y la positividad de los elementos que integran las cosas y los acontecimientos, disponiéndolos serialmente para favorecer la comparación de unos con otros. Esta última opción, basada en el distanciamiento objetivador, parece haber quedado invalidada en el pensamiento de Merleau-Ponty por su rechazo del «pensamiento de sobrevuelo» y su condena de la objetivación. Su inicial

obsesión fenomenológica por la inmediatez, además, quedó relativizada por la innovadora mediación diacrítica defendida por Saussure. La influencia de este lingüista parece haber implantado un ingrediente distanciador en el cerrado mundo inmediacionista de la fenomenología, quedando así difuminada la influencia efectiva de Husserl sobre Merleau-Ponty. Su compromiso fenomenológico cedió el paso a una laxitud que, preservando la obsesión por la proximidad, se disimuló en formulaciones como: «filosofía de la aprehensión indirecta»,[25] «filosofía del estallido *(éclatement)*», «filosofía de la diferenciación», «filosofía de la lejanía *(des lointains)*», «filosofía del horizonte», y «filosofía de la desposesión». Es cierto que coexisten con las invocaciones del «contacto», de la «adhesión», del «vínculo», de la «pertenencia» y del «entrelazamiento», patentemente orientadas en dirección contraria.

Desde luego no es infrecuente ver descrito el pensamiento de Merleau-Ponty como enaltecedor del «contacto», de la «adhesión», del «vínculo», de la «pertenencia», del «entrelazamiento» y del «recíproco inmiscuirse». El propio filósofo ha solido fomentar estas interpretaciones de cariz «intimista» al caracterizar su «pensamiento del *Ineinander*» con metáforas como la «inserción» mutua y la «intrusión» recíproca, la «inherencia» y la «interpenetración» (de mente y cuerpo, sujeto y objeto, etc.), la «correlación» y el «nexo» universales (entendidos como el carácter originario de toda articulación), el «entrelazamiento» y la «intimidad recíproca» (de casi todo con casi todo), la «identificación circular» primordial, la «reciprocidad» (de «cosa» y «horizonte»), la «ambigüedad» (que nunca puede ser objetivada, es decir: colocada a distancia para así ser disuelta), y sobre todo la «adherencia universal», patente en la insistencia merleau-pontiana en las casi intraducibles expresiones «*en être*» y «*y être*».

Este pensamiento también suele caracterizarse por el compromiso con la «dialéctica» en todos sus matices («no es suficiente con decir que toda verdad se contradice: [en realidad sucede que] toda contradicción es verdad»[26]), por la «unión» prerreflexiva y opaca de la conciencia con el mundo, por la atmósfera de «generalidad» en la que se halla sumergido el anonimato de la percepción, y también por una «coexistencia» que es asimismo una «copresencia» y una «familiaridad»

innatas de cuerpo y mundo. Tales rasgos apuntan a una fundamental situación de «intercambio» y de «complicidad» que es asimismo originaria, y sobre todo justifican las célebres «reversibilidades» merleau-pontianas entre lo sensible y lo inteligible, la existencia y la esencia, los medios y los fines, y la actividad y la pasividad, formándose así la línea de pensamiento que culmina en la concepción de la «verdad como reversibilidad».

El compromiso de Merleau-Ponty con la proximidad se fue agudizando progresivamente: el contacto que inicialmente consistía en «envolvimiento mutuo» y en «inmediatez», con el paso del tiempo se convirtió en «recubrimiento recíproco *(enjambement)*» y en «simultaneidad», para culminar finalmente en la hegemonía de la «reversibilidad» y en el «quiasma». En principio la «no-coincidencia» conlleva de hecho la supresión de toda distancia. Desde luego «no coincidir» es antónimo de «repetir», «representar», «mimetizar», «reproducir», y en definitiva de «identificarse con algo». Al mismo tiempo, «identificarse con algo» (el pensamiento con la cosa, o la palabra con el sentido preexistente) presupone una mínima distancia. A pesar de sus ambiguas manifestaciones al respecto, nuestro autor parece aspirar de hecho a una intimidad aun mayor que la procurada por la identificación.

Esta propensión a la complicidad es incompatible con una distanciación positivizante, comparatista y combinatoria, y relativiza la imagen de un Merleau-Ponty precursor del estructuralismo, fomentada por su invocación del legado de Saussure y por su entusiasta recepción del diacriticismo. La aproximación «lateral» a los objetos, los temas y los textos, recurrentemente defendida por nuestro autor, desde luego no presenta problema alguno cuando interesa aprehender su singularidad específica, pero no parece que ayude a pensarlos desde una óptica relacional, donde es decisivo el intervalo que los separa cuando son considerados conjuntamente. Es capaz de profundizar en el *Ineinander* de un sujeto con *un* objeto, como dice Merleau-Ponty, pero parece inapropiada para «sobrevolar» una pluralidad de objetos. Aun cuando este compromiso operativo es poco afín a los presupuestos estructuralistas, los objetos indagados con la herramienta mágica del *Ineinander* adquieren también su auténtico sentido a partir de la serie

que forman y de las combinaciones que suscitan. En base a su advocación de la no-coincidencia, y a pesar de su aproximación «lateral» a sus temas predilectos, causante de la profusión metafórica de sus escritos, y desde su compromiso con el «lenguaje hablante», Merleau-Ponty podría haber alentado una retórica de la omisión o una poética de la abstinencia, por más que sus textos, siempre de prolija ejecución, encarnen una inspiración de signo contrario.

Estas son, en suma, algunas de las dificultades que deberá afrontar todo pensamiento que, en nuestro tiempo, oriente su andadura «a partir de Merleau-Ponty», y esté decidido a secundar el compromiso merleau-pontiano con un conocimiento que desdeña todo aquello que es «objetivamente representable»[27] y con una verdad que «al carecer de modelo exterior, no se parece a las cosas»,[28] y que desde luego invalida todas las construcciones que aspiran a poseerla con el pretexto de «coincidir» con ella.

SIGLAS

Referimos a continuación las siglas asignadas a los escritos de Merleau-Ponty.

AD *Les aventures de la dialectique.* París 1955. (Hay una traducción al castellano a cargo de L. Rozitchner: *Las aventuras de la dialéctica,* Buenos Aires 1957.)

C *Causeries 1948.* Edición de Stéphanie Ménasé. París 2002.

EPH *Éloge de la philosophie.* París 1953. (Hay una traducción al castellano a cargo de A. Letellier: *Elogio de la filosofía,* Buenos Aires 1970.)

HNN «*Husserl et la notion de nature*». Notas correspondientes al curso del 14 y 25 de marzo de 1957, tomadas por Xavier Tilliette y publicadas en: *Revue de Métaphysique et de Morale* (n.° 3, 1965), págs. 259-269.

HPH *Les sciences de l'homme et la phénoménologie.* París 1975. (Hay una traducción al castellano a cargo de R. A. Pierola y I. B. González: *La fenomenología y las ciencias del hombre,* Buenos Aires 1969.)

HT *Humanisme et terreur.* París 1947. (Hay una traducción al castellano a cargo de L. Rozitchner: *Humanismo y terror,* Buenos Aires 1956.)

IP *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France 1954-1955.* Edición de Claude Lefort. París 2002.

IMP «*Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*», en: *Revue de Métaphysique et de Morale* (n.° 4, 1962), págs. 401-409. Edición de Martial Gueroult.

MPS *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de cours.* Grenoble 1988.

N *La Nature. Notes. Cours du Collège de France.* Edición de Denis Séglard. París 1995.

NC *Notes de cours au Collège de France. 1955-1959 et 1960-1961.* Edición de Stéphanie Ménasé. París 1996.

ŒE *L'œil et l'esprit.* París 1964. Publicado inicialmente en *Art de France,* n.° 1 de 1961. (Hay una traducción al castellano a cargo de J. R. Brest: *El ojo y el espíritu,* Buenos Aires 1977.)

OGH «*Notes de cours sur L'origine de la géometrie de Husserl*», en: *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty,* ed. por Renaud Barbaras. París 1997.

P *Parcours (1935-1951).* Lagrasse 1997.

PD *Parcours Deux (1951-1961).* Lagrasse 2000.

PHP *Phénoménologie de la perception.* París 1945. (Además de la pionera traducción al castellano de Emilio Uranga, hay también otra más reciente a cargo de J. Cabanes: *Fenomenología de la percepción,* Barcelona 1975.)

PM *La prose du monde.* Edición de Claude Lefort. París 1969. (Hay una traducción al castellano a cargo de F. Pérez Gutiérrez: *La prosa del mundo,* Madrid 1971.)

PP *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques.* Grenoble 1989. Reedición del artículo del mismo nombre publicado en: *Bulletin de la Societé Française de Philosophie 41* (1947), págs. 119-153.

RC *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960).* París 1968. (Hay una traducción al castellano a cargo de E. Bello: *Posibilidad de la filosofía,* Madrid 1979.)

S *Signes.* París 1960. (Hay una traducción al castellano a cargo de C. Martínez y G. Oliver: *Signos,* Barcelona 1964.)

SC *La structure du comportement.* París 1942. (Hay una traducción al castellano a cargo de E. Alonso: *La estructura del comportamiento,* Buenos Aires 1976.)

SNS *Sens et non-sens.* París 1948. (Hay una traducción al castellano a cargo de E. Comadira: *Sentido y sinsentido,* Barcelona 1977.)

UAC *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson.* Notas tomadas en el curso de la École Normale Supérieure de 1947-1948. Edición de Jean Deprun. París 1997.

VI *Le visible et l'invisible.* Edición de Claude Lefort. París 1964. (Hay una traducción al castellano a cargo de J. Escudé: *Lo visible y lo invisible,* Barcelona 1970.)

NOTAS

Capítulo 1

1. *PHP,* p. 502.
2. *MPS,* p. 108.
3. Dicho por Merleau-Ponty en el *Collège de France* en 1956, y transcrito por Xavier Tilliette en: «La démarche ontologique de Merleau-Ponty», *Maurice Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage,* París 1993, p. 381.
4. *S,* p. 208.
5. *N,* p. 72
6. Etienne Bimbenet, «"Les pensées barbares du premier âge". Merleau-Ponty et la psychologie de l'enfant», *Chiasmi International 4* (2002), p. 65.
7. *Loc. cit.*
8. *Loc. cit.*
9. *Loc. cit.*
10. *PHP,* p. 318.
11. Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich,* Frankfurt/M. 1987, p. 155.
12. *PHP,* p. 231.
13. Enrica Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty,* Nápoles 2002, p. 206.
14. *PHP,* p. 23.
15. *PHP,* p. 14.
16. *NC,* p. 362.
17. *N,* p. 77.
18. *N,* p. 71.
19. Bérengère Parmentier, *Le siècle des moralistes,* París 2000, p. 40.
20. Pascal Dupond, «De la diplopie à l'*Ineinander.* L'esquisse d'une ontologie dans les Cours du Collège de France», en: *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible,* ed. por M. Cariou, R. Barbaras y E. Bimbenet, Cahiers de Chiasmi Internatonal 1, Milán 2003, p. 159.
21. *Loc. cit.*

22. Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. II, París 1998, p. 83.
23. Merleau-Ponty en: Tilliette, «La démarche ontologique de Merleau-Ponty», *op. cit.*, p. 378.
24. *Ibid.*, p. 378.
25. *VI*, p. 268.
26. *VI*, p. 306.
27. *VI*, págs. 282-83.
28. *VI*, p. 283.
29. *Loc. cit.*
30. *PM*, p. 63.
31. Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, ed. de J.-Y. Tadié, vol. II, París 1988, p. 43.
32. *PHP*, p. 448.
33. Guy Petitdemange, *Philosophes et philosophies du XXe siècle*, París 2003, p. 109.
34. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, ed. de E. Ströker, Hamburgo 1977, p. 155.
35. *PhP*, p. 419, nota.
36. *VI*, p. 169.
37. Jean-Noël Cueille, «Le silence du sensible. Éléments pour une esthésiologie dans la pensée de Merleau-Ponty», *Chiasmi International 4* (2002), p. 141.
38. *VI*, p. 18.
39. *VI*, p. 159.
40. Merleau-Ponty en: Tilliette, «La démarche ontologique de Merleau-Ponty», *loc. cit.*, p. 380.
41. *VI*, p. 303.
42. *VI*, p. 245.
43. *VI*, p. 245.
44. *PHP*, p. 401.
45. *PHP*, p. xi. El entrecomillado corresponde a: Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. I: *Prolegomena zur reinen Logik*, Tübingen 1980 (6.ª ed.), p. 190.

Capítulo 2

1. *S*, p. 231.
2. *NC*, p. 202.
3. Fabrice Colonna, «Merleau-Ponty et la simultaneité», *Chiasmi International 4* (2002), p. 230.
4. *S*, p. 285.
5. *S*, p. 284.
6. *Loc. cit.*
7. *Loc. cit.*
8. *VI*, p. 249.
9. *S*, p. 209.
10. *NC*, p. 69.

11. *PM*, p. 52.
12. *VI*, págs. 238 y 239.
13. *VI*, p. 166.
14. Hans Blumenberg, «Mon Faust in Erfurt», en: *Goethe zum Beispiel*, Frankfurt/M. 1999, p. 31.
15. Paul Valéry, *Cahiers I*, ed. Pléiade, París 1982, p. 283.
16. Palabras de Goethe a Riemer, citadas en: Joachim Fest, *Im Gegenlicht*, Berlín 1988, p. 59.
17. Claude Lefort, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*. París 1978, p. 103.
18. *VI*, p. 261.
19. *VI*, págs. 282-283.
20. Tréguier, *Le corps selon la chair, op. cit.*, p. 86.
21. *VI*, p. 198.
22. *EPH*, p. 79
23. *PHP*, p. 85.
24. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, París 1997, p. 21.
25. *VI*, p. 318.
26. *S*, p. 227.
27. *VI*, p. 250.
28. *PHP*, p. 280.
29. *PHP*, p. 403.
30. *PHP*, p. 280.
31. Lefort, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty, op. cit.*, p. 27.
32. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, ed. de Elisabeth Ströker, Hamburgo 1977, n.° 19, p. 46.
33. *Loc. cit.*
34. *RC*, p. 79.
35. *VI*, p. 296.
36. *S*, p. 212.
37. *VI*, p. 281.
38. *VI*, p. 296.
39. Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble 1991, p. 185.
40. *VI*, p. 290.
41. *VI*, p. 165.
42. Giorgio Derossi, «Dalla percezione alla visione. L'ontologia negativa dell'ultimo Merleau-Ponty», *Filosofía 26* (1965), p. 356.
43. *S*, p. 31.
44. *VI*, págs. 165-166.
45. *RC*, p. 12.

Capítulo 3

1. Ludovic Robberechts, *Husserl*, París 1964, p. 110. El subrayado es nuestro.
2. *Loc. cit.*

3. *PHP*, p. 460.
4. *PHP*, p. 276.
5. *PHP*, p. 419.
6. *S*, p. 225.
7. *PHP*, p. xiii.
8. *N*, págs. 103-104. El subrayado es nuestro.
9. Petitdemange, *op. cit.*, p. 113.
10. *Cf. ŒE*, p. 41, y *NC*, págs. 182-183.
11. Maturo Carbone, *Di alcuni motivi di Marcel Proust*, Milán 1998, p. 101.
12. *N*, p. 230.
13. *VI*, p. 274.
14. *SC*, p. 96.
15. *PHP*, p. 465.
16. Arion L. Kelkel, *Le legs de la phénoménologie*, París 2002, p. 276.
17. *VI*, p. 281.
18. Kelkel, *op. cit.*, págs. 275-276. Los subrayados son de Kelkel. La cita dentro de la cita es de ŒE, p. 81.
19. Barbaras, *op. cit.*, p. 165.
20. *NC*, p. 130.
21. *VI*, p. 164. El subrayado es nuestro.
22. Barbaras, *loc. cit.* El subrayado es de Barbaras.
23. *Ibid.*, p. 167. El subrayado es de Barbaras.
24. Bourdieu, *op. cit.*, p. 21.
25. *Loc. cit.*
26. *Ibid.*, págs. 21-22.
27. *VI*, p. 104.
28. Barbaras, *op. cit.*, p. 166.
29. Sandro Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Milán 2001, 2.ª ed., p. 156.
30. *NC*, p. 275.

Capítulo 4

1. *VI*, p. 109.
2. *VI*, p. 59. El subrayado es de Merleau-Ponty.
3. *VI*, p. 255. El subrayado es de Merleau-Ponty.
4. *VI*, p. 256.
5. Bourdieu, *op. cit.*, p. 129.
6. *Ibid.*, p. 34.
7. *VI*, p. 319. El subrayado es de Merleau-Ponty.
8. François Cavallier, *Premières leçons sur «L'Oeil et l'Esprit» de Merleau-Ponty*, París 1998, p. 26
9. Bourdieu, *op. cit.*, p. 170
10. Jean-Marie Tréguier, «Merleau-Ponty et le "bergsonisme"», *Revue de Métaphysique et de Morale (Juillet-Septembre 1997, n.° 3)*, p. 419.
11. Jean-Marie Tréguier, *Le corps selon la chair. Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, París 1996, p. 9.

12. *S*, p. 66.
13. *S*, p. 66.
14. *PHP*, p. v.
15. *VI*, p. 271.
16. *VI*, p. 307.
17. *VI*, p. 256.
18. *VI*, p. 158.
19. *VI*, p. 166.
20. *S*, p. 213.
21. Fabrice Colonna, «Merleau-Ponty penseur de l'imaginaire», *Chiasmi International 5* (2003), p. 135.
22. *VI*, p. 153.
23. *S*, p. 215.
24. *NC*, p. 366.
25. *NC*, p. 123, nota.
26. *VI*, p. 165.
27. *Loc. cit.*
28. *VI*, p. 169.
29. *Loc. cit.*
30. *VI*, p. 319.
31. Palabras pronunciadas en el *Collège de France* el año 1956, según refiere Xavier Tilliette en: «La démarche ontologique de Merleau-Ponty», *Maurice Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, París 1993, p. 378.
32. *NC*, p. 123, nota.
33. Sobre estos temas véase del autor: *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*, Barcelona 2001.
34. Fabio Ciaramelli, «L'originaire et l'immédiat», *Revue philosophique de Louvain 96* (1998), págs. 200 y 205.
35. *VI*, p. 245.
36. Etienne Bimbenet, «"Les pensées barbares du premier âge". Merleau-Ponty et la psychologie de l'enfant», *Chiasmi International 4* (2002), p. 66.
37. *PhP*, p. 69.
38. *PhP*, p. 338.
39. *VI*, págs. 53, 61 y 172.
40. Gilbert Hottois, «De l'objet de la phénoménologie ou de la phénoménologie comme style», en: *Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, ed. por A. T. Tymieniecka, París 1988, p. 162.
41. Vincent Peillon, *Merleau-Ponty. L'épaisseur du cogito*, Latresne 2004, p. 120.
42. *Ibid.*, págs. 121-122.
43. *SC*, p. 236.
44. Peillon, *Merleau-Ponty. L'épaisseur du cogito, op. cit.*, p. 10.
45. *VI*, p. 319.
46. *VI*, p. 318.
47. *VI*, p. 163.
48. Peillon, *Merleau-Ponty. L'épaisseur du cogito, op. cit.*, p. 122.
49. *VI*, p. 168.

50. Luigi Tarantino, «Per una storia dell'esperienza. Archeologia e fenomenologia: fra lo storico e l'originario», *Chiasmi International 4* (2002), p. 98.
51. *NC*, p. 362.
52. *VI*, p. 319.
53. *VI*, p. 165.
54. *VI*, p. 169.
55. *VI*, p. 246.
56. *VI*, p. 318.
57. *Loc. cit.*
58. *VI*, p. 165.
59. *Loc. cit.*
60. *VI*, p. 166.
61. *VI*, p. 166.
62. Françoise Dastur, «La lecture merleau-pontienne de Heidegger dans les notes du "Le visible et l'invisible" et le cours de 1958-59», *Chiasmi International 2* (2000), p. 376.
63. *S*, p. 226.
64. Mauro Carbone, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Milán 1990, p. 169.
65. *NC*, p. 362.
66. *N*, p. 77.
67. *N*, p. 71. El subrayado es nuestro.
68. *N*, p. 72.
69. *S*, p. 218.
70. Tréguier, *Le corps selon la chair, op. cit.*, p. 86.
71. *Ibid.*, p. 87.
72. Barbaras, *op. cit.*, p. 362.

Capítulo 5

1. *OGH*, p. 22. El subrayado es nuestro.
2. A este respecto remitimos a la obra del autor: *La filosofía y su historia. Dificultades teóricas y perspectivas críticas en los múltiples caminos actuales de la historiografía del pensamiento*, Barcelona 2000.
3. Giuseppe Semerari, «Scienza e filosofia nella fenomenologia della percezione», *aut aut 66* (1961), p. 482.
4. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M. 1973, págs. 197-198.
5. Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfüllingen 1957, p. 123.
6. Clara de Silva-Charrak, recensión de *NC*, en: *Les Études Philosophiques*, 1998, n.º 2, p. 242.
7. André Robinet, «Merleau-Ponty et l'histoire de la philosophie», *Recherches sur la philosophie et le langage 15* (1993), págs. 335-336.
8. *S*, p. 202.
9. *VI*, p. 242.
10. *VI*, p. 239.

11. *Loc. cit.*
12. *S*, p. 28.
13. *OGH*, p. 47. El subrayado es de Merleau-Ponty. El borrador original ha sido formalizado.
14. Tréguier, *Le corps selon la chair, op. cit.*, p. 11.
15. *S*, p. 165.
16. *Loc. cit.*
17. *PM*, p. 136.
18. *RC*, págs. 159-160.
19. Ronald Bonan, *Premières leçons sur l'Esthétique de Merleau-Ponty*, París 1997, p. 13.
20. *VI*, p. 253. Los subrayados son de Merleau-Ponty.
21. *S*, p. 80.
22. *S*, págs. 81 y 82.
23. *S*, p. 85.
24. *S*, p. 91.

Capítulo 6

1. Yves Thierry, *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Bruselas 1987, p. 8.
2. *S*, p. 104. Los subrayados son de Merleau-Ponty.
3. *Cf.* a este respecto: Vincent Descombes: «L'écrivain traducteur», *Revue d'esthétique 36* (1999), págs. 107-114.
4. *S*, p. 54.
5. *VI*, p. 168.
6. Mancini, *op. cit.*, p. 69.
7. *S*, p. 54.
8. *PHP*, p. 60.
9. *PHP*, p. 212.
10. *S*, p. 111.
11. *MPS*, p. 81.
12. *RC*, p. 33.
13. *S*, p. 54.
14. *Loc. cit.*
15. *Loc. cit.*
16. Bonan, *op. cit.*, p. 11.
17. *PM*, p. 8.
18. *S*, p. 28.
19. *S*, p. 54.
20. *S*, p. 108.
21. Thierry, *op. cit.*, p. 135.
22. *NC*, págs. 217-218.
23. *S*, p. 110.
24. *NC*, p. 203.
25. Mancini, *op. cit.*, págs. 70-71.

Capítulo 7

1. *VI*, p. 298.
2. Walter Benjamin, *Abhandlungen (Gesammelte Schriften Band I·2)*, Frankfurt/M. 1991, p. 681.
3. *Loc. cit.*
4. Benjamin, *op. cit.*, p. 608.
5. *VI*, p. 248.
6. Benjamin, *op. cit.*, p. 610.
7. Lisciani Petrini, *op. cit.*, p. 185.
8. *VI*, p. 250.
9. *RC*, p. 72.
10. Benjamin, *op. cit.*, p. 608.
11. *Loc. cit.*
12. *Ibid.*, p. 609.
13. *PHP*, p. 164..
14. *Loc. cit.*
15. Carbone, *op. cit.*, p. 168.
16. *PHP*, p. 491.
17. *VI*, p. 275.
18. Carbone, *op. cit.*, p. 165.
19. *VI*, págs. 274-275.
20. *VI*, p. 227. El subrayado es de Merleau-Ponty.
21. *NC*, p. 197.
22. *VI*, p. 320.
23. Carbone, *op. cit.*, p. 172.
24. *VI*, p. 293.
25. Carbone, *op. cit.*, p. 173.
26. Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, ed. Tadié, vol. III, París 1987, p. 1047.
27. Carbone, *op. cit.*, p. 173.
28. *VI*, p. 246.
29. *S*, p. 22.
30. *ŒE*, p. 41.
31. *PHP*, p. xvi.
32. Edmund Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, Tübingen 1981, p. 257.
33. *ŒE*, p. 71.

Capítulo 8

1. *S*, p. 227.
2. *S*, p. 293.
3. *ŒE*, p. 13.
4. Tréguier, *Le corps selon la chair, op. cit.*, págs. 32-33.
5. *S*, p. 208.
6. *S*, p. 209.

7. *Loc. cit.*
8. *Loc. cit.*
9. Tréguier, *Le corps selon la chair, op. cit.*, p. 85.
10. *PHP*, p. 419.
11. *S*, p. 208.
12. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen, op. cit.*, p. 40.
13. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch*, ed. por Marly Biemel, La Haya 1952, p. 22.
14. *RC*, p. 148.
15. *S*, p. 208.
16. *Loc cit.* El subrayado es de Merleau-Ponty
17. *ŒE*, p. 13.
18. *PHP*, p. nn.
19. *S*, p. 205. El subrayado es de Merleau-Ponty.
20. Tréguier, *Le corps selon la chair, op. cit.*, p. 85.
21. *PHP*, p. xii.
22. *RC*, p. 154.
23. *S*, p. 208.
24. *VI*, p. 158.
25. Tréguier, *Le corps selon la chair, op. cit.*, págs. 52-53.
26. Alberto Galandi, *Deleuze*, París 1998, p. 122.
27. *RC*, págs. 153-154.
28. *S*, p. 213.
29. *S*, p. 213.
30. *ŒE*, p. 83.
31. *VI*, p. 153.
32. *S*, p. 23.
33. *VI*, p. 273.
34. *S*, p. 217.
35. *S*, p. 213.
36. *VI*, págs. 272-273.
37. Petitdemange, *op. cit.*, p. 111.
38. *PM*, p. 52.
39. *PM*, p. 52.
40. *VI*, p. 165.
41. *S*, p. 21.
42. *SNS*, p. 192.
43. Esta frase de Paul Claudel es citada por Claude Lefort en la p. 233 de *VI* para justificar una reminiscencia de Merleau-Ponty.

Capítulo 9

1. *S*. p. 91.
2. Heinz Hülsmann, *Zur Theorie der Sprache bei Edmund Husserl*, Munich 1964, p. 226.

3. *VI*, p. 167.
4. *PHP*, p. x, citando a su vez: Husserl, *Cartesianische Meditationen, op. cit.*, p. 40.
5. *Loc cit.*
6. Stéphanie Ménasé, en el comentario sobre los manuscritos de Merleau-Ponty aparecido en la obra colectiva: *Brouillons d'écrivains*, París 1999, p. 124.
7. *PP*, p. 48.
8. *PHP*, p. xi.
9. *PHP*, p. v.
10. *PHP*, págs. viii-ix.
11. *PHP*, p. 13.
12. *PHP*, p. xv.
13. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, París 1966, p. 26.
14. *PHP*, p. 213.
15. Gary Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, París 1973, p. 213.
16. Mancini, *op. cit.*, p. 123
17. *S*, p. 72.
18. *PHP*, p. xv.
19. *VI*, p. 221.
20. *VI*, p. 227.
21. *VI*, p. 224.
22. *VI*, p. 251.
23. *VI*, p. 250.

Capítulo 10

1. *S*, p. 96.
2. *VI*, p. 168.
3. *VI*, págs. 200-201.
4. *S*, págs. 94-95.
5. *PHP*, págs. 207 y 214. Los subrayados son de Merleau-Ponty.
6. *NC*, p. 186.
7. *S*, p. 54.
8. *S*, p. 66.
9. Tilliette, *op. cit.*, p. 378.
10. Husserl, *Cartesianische Meditationen, op. cit.*, p. 40.
11. *PM*, p. iii.
12. Thierry, *op. cit.*, págs. 30-31.
13. *VI*, p. 203.
14. *NC*, p. 218.
15. Michel Collot, «L'oeuvre comme paysage d'une expérience. Merleau-Ponty et la critique thématique», en: *Merleau-Ponty et le littéraire*, ed. por A. Simon y N. Castin, París 1997, p. 24.
16. *Cf.* Michaël B. Smith, «L'Esthétique de Merleau-Ponty», *Les Études philosophiques*, n.° 1/1988, p. 92.

17. Bernhard Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt/M. 1995, p. 131.
18. *S*, p. 297. El subrayado es de Merleau-Ponty.
19. *S*, p. 54.
20. Mauro Carbone, «Nature et *logos*. Pourquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose», *Chiasmi International 2* (2000), p. 266.
21. *NC*, p. 183.
22. Sebastien Blanc, «L'ontographie ou l'écriture de l'être chez Merleau-Ponty», *Les Études philosophiques*, Julliet-Septembre 2000, p. 301.
23. *S*, p. 66.
24. *VI*, p. 230.
25. *PHP*, p. x.
26. *Cf.* Leonard Lawlor, «Essence and Language. The Rupture in Merleau-Ponty's Philosophy», publicado el año 2003 en la web: www.o-p-o.net.
27. *NC*, p. 112.
28. Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, p. 111.
29. *OGH*, p. 41.
30. *NC*, p. 134.
31. *PD*, págs. 313-314.
32. Blanc, *op. cit.*, p. 306.
33. *PHP*, p. 39.
34. Mancini, *op. cit.*, p. 87.
35. *Ibid.*, p. 55. La cita corresponde a: *S*, p. 120.
36. Marcel Proust, *Carnets*, ed. de F. Callu y A. Compagnon, París 2002, p. 47.
37. Sandro Mancini, «Merleau-Ponty e Starobinski interpreti di Montaigne», *aut aut 273-274* (1996), p. 94.

Capítulo 11

1. *N*, p. 267.
2. *RC*, p. 99.
3. *RC*, p. 157.
4. *N*, p. 20.
5. Renaud Barbaras, «Merleau-Ponty et la nature», *Chiasmi International 2* (2000), p. 52.
6. *N*, p. 267, nota.
7. *N*, p. 275.
8. Lisciani Petrini, *La passione del mondo, op. cit.*, p. 218.
9. *N*, p. 281.
10. *N*, p. 7.
11. *N*, p. 105.
12. *N*, p. 112.
13. *Loc. cit.*
14. *S*, p. 84.
15. *RC*, p. 91.

16. *RC*, p. 114.
17. *RC*, p. 115.
18. *VI*, p. 284.
19. *NC*, p. 55.
20. Citado por Merleau-Ponty en *N*, p. 169, con un envío al artículo «Hegel» de Lucien Herr en la *Grande enciclopédie*, recogido en *Choix d'écrits*, París 1932.
21. *RC*, p. 94.
22. *VI*, p. 320.
23. *N*, p. 111.
24. *N*, p. 169. El subrayado es nuestro.
25. *N*, p. 299.
26. *N*, p. 7.
27. En la *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie.*
28. Merleau-Ponty documenta esta cita de Schelling: *Sämtliche Werke*, Ausgabe Cotta 1856, Abteilung 1, III, p. 13.
29. Esta frase de Karl Löwith está citada por Merleau-Ponty en *N*, p. 61.
30. *N*, p. 61.
31. *Loc. cit.*
32. *N*, p. 62.
33. *Loc. cit.*
34. Merleau-Ponty no documenta esta cita de Schelling, la cual aparece en *N*, p. 62.
35. Karl Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen 1967, p. 107.
36. *S*, p. 136.
37. *NC*, p. 76. Los *(sic)* son nuestros.
38. *N*, p. 120.
39. *N*, págs. 121-122. El subrayado es nuestro.
40. *VI*, p. 160.
41. *SNS*, p. 168.
42. *VI*, p. 61.
43. Petitdemange, *op. cit.*, p. 109.
44. *VI*, p. 129.
45. Petitdemange, *op. cit.*, p. 106.

Capítulo 12

1. *S*, p. 137.
2. *SNS*, p. 115.
3. *IMP*, p. 406.
4. *VI*, p. 233.
5. *VI*, p. 29.
6. *PHP*, p. III.
7. *N*, p. 290.
8. Bernhard Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M. 1980, p. 42.

9. Mark B. N. Hansen, «The Embryology of the (In)visible», en: *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, ed. por T. Carman y M. B. N. Hansen, Cambridge 2005, p. 248.
10. *PHP*, p. 171.
11. *ŒE*, p. 21.
12. *S*, p. 210.
13. *PM*, p. 195.
14. *S*, p. 222.
15. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, *op. cit.*, págs. 42-43.
16. *S*, p. 225.
17. *VI*, p. 272.
18. Georg Braungart, *Leibhafter Sinn. Der andere Diskurs der Moderne*, Tübingen 1995, p. 7.
19. *PHP*, p. 294.
20. *PHP*, p. 293.
21. *VI*, p. 267.
22. *VI*, p. 126.
23. *VI*, págs. 267-268. El subrayado es nuestro.
24. *VI*, p. 165.
25. Paul Good, *Maurice Merleau-Ponty. Eine Einführung*, Hamburgo 1998, p. 147.
26. Kurt Duaer Keller, «Intentionality in perspectival structure», *Chiasmi International 1* (1999), p. 386.
27. *PHP*, p. 160.
28. *PHP*, p. 164.
29. *PHP*, p. 171.
30. *PHP*, p. 210.
31. *PHP*, p. 206. El subrayado es de Merleau-Ponty.
32. *PHP*, p. 214.
33. *PHP*, p. 193.
34. Keller, «Intentionality in perspectival structure», *op. cit.*, págs. 377 y 379.
35. *PHP*, p. 226.
36. *PHP*, p. 229.
37. *PHP*, págs. 445-446.
38. *PHP*, p. 178.
39. *Loc. cit.*
40. *IMP*, p. 405.
41. Etienne Bimbenet, «"Une nouvelle idée de la raison". Merleau-Ponty et le problème de l'universel», en: *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, ed. por M. Cariou, R. Barbaras y E. Bimbenet, Cahiers de Chiasmi Internatonal 1, Milán 2003, p. 59.
42. *S*, p. 223.
43. *RC*, p. 61.
44. Mancini, «Merleau-Ponty e Starobinski interpreti di Montaigne», *op. cit.*, p. 94.

Capítulo 13

1. *VI*, p. 201.
2. *NC*, p. 194.
3. *Ibid.*, p. 195.
4. *VI*, p. 158.
5. *NC*, p. 194.
6. *NC*, p. 195. Los subrayados son de Merleau-Ponty.
7. Mauro Carbone, *Di alcuni motivi in Marcel Proust*, Milán 1998, p. 109.
8. Claudio di Bitonto, «Il tema dello stile in Merleau-Ponty», *Chiasmi International 4* (2002), p. 178.
9. *VI*, p. 159.
10. *VI*, p. 199.
11. *VI*, p. 198.
12. *NC*, p. 195.
13. *VI*, p. 224.
14. *NC*, p. 193.
15. *NC*, p. 196, en alusión a una frase de Proust.
16. *VI*, p. 193.
17. *VI*, p. 197.
18. *VI*, p. 198.
19. *VI*, p. 197.
20. *VI*, p. 198.
21. *Loc. cit.*
22. *VI*, p. 196. Los subrayados son de Merleau-Ponty.
23. *NC*, p. 196.
24. *VI*, p. 197.
25. *VI*, p. 196.
26. *VI*, p. 159.
27. *NC*, p. 191.
28. *VI*, p. 158.
29. *NC*, p. 194.
30. *Loc. cit.*
31. *S*, p. 112.
32. *VI*, p. 29.
33. *S*, p. 68.
34. *VI*, p. 58.
35. *NC*, p. 202.
36. *VI*, p. 268.
37. *NC*, p. 194.
38. *NC*, p. 196.
39. *NC*, p. 196.
40. *NC*, p. 196. El subrayado es de Merleau-Ponty.
41. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile, op. cit.*, p. 177.
42. *VI*, p. 195.
43. *VI*, págs. 195-199.
44. *NC*, p. 196.

45. Mauro Carbone, «Nature et logos. "Pourquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose?"», *Chiasmi International 2* (2000), p. 267.
46. *NC*, p. 196.
47. Carbone, «Nature et logos», *op. cit.*, p. 268.
48. *SC*, p. 96.
49. *VI*, p. 196. Los subrayados son de Merleau-Ponty.
50. *NC*, p. 196.
51. Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, ed. de J.-Y. Tadié, vol. I, París 1987, p. 350.
52. *VI*, p. 198.
53. *Loc. cit.*
54. *VI*, p. 251.
55. Carbone, *Di alcuni motivi, op. cit.*, p. 81.
56. *Ibid.*, p. 86.
57. *Ibid.*, p. 82.
58. Carbone, «Nature et logos», *op. cit.*, p. 277, nota.
59. Carbone, *Di alcuni motivi..., op. cit.*, p. 116.
60. *Ibid.*, p. 84.
61. *N*, p. 228.
62. *VI*, p. 184.
63. *VI*, p. 43.
64. *VI*, p. 296 y *NC*, 197.
65. *NC*, p. 197.
66. Lisciani Petrini, *op. cit.*, p. 200.
67. *SNS*, p. 22.
68. Lisciani Petrini, *op. cit.*, p. 200. El subrayado es de Lisciani Petrini.
69. Marc Richir, «Communauté, societé et histoire chez le dernier Merleau-Ponty», en: *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, ed. por M. Richir y E. Tassin, Grenoble 1992, p. 15.
70. Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, 2.ª ed., París 1998, p. 76.
71. Carbone, *Di alcuni motivi, op. cit.*, p. 86.
72. *NC*, p. 202.
73. Proust, *Le Temps retrouvé*, ed. Tadié, *op. cit.*, p. 468.
74. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile, op. cit.*, p. 186.
75. *VI*, p. 202.
76. *VI*, p. 158.
77. Alessandro Prandoni, «Il sensibile dimensionale. Essenza grezza e reversibilità istituente nella reflessione ontologica merleau-pontiana», *Chiasmi International 2* (2000), p. 469.
78. *VI*, p. 159.
79. *VI*, p. 301. *Wesen* en alemán, en el original.
80. *N*, p. 274. El subrayado es nuestro.
81. Mauro Carbone, «Il tempo mitico delle idee», *Chiasmi International 1* (1999), p. 216.
82. Enrica Lisciani Petrini, «Moduler "l'insaisissable dans l'immanence". Autour de quelques notes de Merleau-Ponty sur la musique», *Chiasmi International 3* (2001), p. 34.
83. *Ibid.*, p. 36. El subrayado es de E. Lisciani Petrini.

84. *Ibid.*, p. 33.
85. *Ibid.*, p. 38. El subrayado es de E. Lisciani Petrini.
86. Enrica Lisciani Petrini glosa esta expresión de Paul Klee en *Ibid.*, donde figura en el título.
87. *Ibid.*, p. 36.
88. *VI*, p. 198.
89. *NC*, p. 40.
90. *S*, p. 54.
91. Rainer Maria Rilke, carta a Witold Hulewicz, sin fecha pero sellada el 13 de noviembre de 1925, en: *Briefe*, ed. por R. Sieber-Rilke y K. Altheim, Wiesbaden 1980, p. 899.
92. *VI*, p. 251.
93. Michel Crouzet, *Stendhal et le langage*, París 1981, p. 118.
94. Thierry, *op. cit.*, p. 8.

Capítulo 14

1. *VI*, p. 210.
2. *RC*, p. 12.
3. *PHP*, p. 69.
4. *SC*, p. 298.
5. *Loc. cit.*
6. *PM*, p. 79.
7. *VI*, p. 261.
8. *VI*, págs. 282-283.
9. *PHP*, p. 419.
10. *VI*, p. 214.
11. *VI*, p. 226.
12. *S*, p. 220.
13. *VI*, p. 175.
14. *S*, p. 217.
15. *S*, p. 217.
16. *VI*, p. 175.
17. *VI*, p. 185.
18. Vincent Peillon, *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, París 1994, p. 192.
19. *VI*, p. 238.
20. *VI*, p. 227.
21. Peillon, *La tradition de l'esprit, op. cit.*, p. 238.
22. *VI*, p. 239.
23. *VI*, págs. 267-268.
24. *VI*, p. 269. *Nichturpräsentierbar* en alemán en el original.
25. *VI*, p. 268.
26. *NC*, p. 195.
27. Lisciani Petrini, *La passione del mondo, op. cit.*, p. 225.
28. *Ibid.*, p. 212.

29. *Ibid.*, p. 221.
30. Renaud Barbaras, «Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie», *Chiasmi International 1* (1999), p. 206.
31. *VI*, p. 195.
32. Ettore Rocca, *L'essere e il giallo: intorno a Merleau-Ponty*, Parma 1993, p. 9. El subrayado es de Rocca.
33. *VI*, p. 199.
34. *ŒE*, p. 23.
35. *VI*, p. 283.
36. Rocca, *loc. cit.*
37. Madison, *op. cit.*, p. 110.
38. Lisciani Petrini, *La passione del mondo, op. cit.*, p. 223.
39. *Ibid.*, p. 227.
40. *NC*, págs. 201-202.
41. Mancini, *Sempre di nuovo, op. cit.*, p. 110.
42. Madison, *op. cit.*, p. 249.
43. *Loc. cit.*
44. *VI*, p. 199. El subrayado es nuestro.
45. *VI*, págs. 308-309.
46. *VI*, p. 304.
47. Madison, *op. cit.*, p. 209.
48. Petitdemange, *op. cit.*, p. 121.
49. *ŒE*, p. 19.
50. *VI*, p. 271.
51. Tréguier, *op. cit.*, p. 192.
52. Lisciani Petrini, *La passione del mondo, op. cit.*, p. 94.
53. *ŒE*, p. 92.
54. Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, París 1998, p. 25.
55. Carbone, *Nature et logos, op. cit.*, p. 265.
56. *Ibid.*, p. 270.
57. *VI*, p. 247.
58. Lisciani Petrini, *La passione del mondo, op. cit.*, p. 135.
59. *S*, p. 217.
60. Esta cita de Husserl en *Ideen II (Husserliana IV*, p. 163) está en *S*, p. 217.
61. *S*, p. 217.
62. Alphonse de Waelhens, «Merleau-Ponty et la philosophie de la peinture», *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier-Mars 1962, p. 445.
63. *S*, p. 210.
64. *HNN*, p. 261.
65. *S*, p. 210.
66. *ŒE*, p. 74.
67. *NC*, p. 392.
68. *VI*, p. 195.
69. Tréguier, *op. cit.*, p. 38.
70. *VI*, p. 307.
71. Barbaras, «Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie», *op. cit.*, p. 205.

72. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile, op. cit.*, p. 161.
73. Petitdemange, *op. cit.*, p. 106.
74. *MPS*, p. 108.
75. *VI*, p. 313. El primer subrayado es de Merleau-Ponty.
76. Barbaras, *Le tournant de l'expérience, op. cit.*, p. 157.
77. *VI*, p. 251.
78. *VI*, p. 239.
79. *VI*, p. 247.
80. *NC*, p. 371.
81. *VI*, p. 322. El subrayado es nuestro.

Capítulo 15

1. Jean-Marie Schaeffer, *L'art de l'âge moderne*, París 1992, p. 230.
2. *VI*, p. 271.
3. *VI*, p. 280.
4. *VI*, p. 277.
5. *VI*, p. 291.
6. *S*, págs. 73-74.
7. *VI*, p. 293.
8. *VI*, p. 188.
9. *VI*, p. 271.
10. *VI*, p. 188.
11. *PHP*, p. iv.
12. *VI*, p. 70.
13. *VI*, p. 104.
14. *VI*, p. 168.
15. *VI*, p. 223.
16. Barbaras, «Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie», *op. cit.*, p. 204.
17. Tréguier, *Le corps selon la chair, op. cit.*, p. 193.
18. Françoise Dastur, «La lecture merleau-pontienne de Heidegger dans les notes du "El visible et l'invisible" et le cours de 1958-59», *Chiasmi International 2* (2000), p. 376.
19. Tréguier, *Le corps selon la chair, op. cit.*, p. 192.
20. Roland Breeur, «Merleau-Ponty, un sujet désingularisé», *Revue Philosophique de Louvain 96* (1998), p. 245.
21. Lisciani Petrini, *La passione del mondo, op. cit.*, p. 134.
22. Barbaras, *Le tournant de l'expérience. op. cit.*, p. 85.
23. *RC*, p. 178.
24. *VI*, p. 193.
25. *VI*, p. 184.
26. Lefort, *Sur une colonne absente, op. cit.*, p. 130.
27. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile, op. cit.*, p. 60. El texto de Merleau-Ponty al que se alude está en *VI*, p. xi.
28. *VI*, p. 309.

29. *VI*, p. 179.
30. *VI*, p. 189.
31. *VI*, p. 194.
32. *N*, p. 273.
33. *VI*, p. 321.
34. *PHP*, p. 231.
35. *S*, p. 287.
36. *VI*, p. 313.
37. *Loc. cit.*
38. Barbaras, *Le tournant de l'expérience, op. cit.*, p. 30.
39. Bimbenet, «Les pensées barbares du premier âge. Merleau-Ponty et la psychologie de l'enfant», *op. cit.*, p. 80.
40. *Ibid.*, p. 88. El subrayado es nuestro.
41. *VI*, p. 193.
42. *VI*, p. 193.
43. Lisciani Petrini, *La passione del mondo, op. cit.*
44. *Ibid.*, p. 96.
45. *PHP*, p. i. El subrayado es nuestro.
46. *Loc. cit.*
47. Lisciani Petrini, *La passione del mondo, op. cit.*, p. 96.
48. *Ibid.*, p. 108.
49. *Ibid.*, p. 97. El subrayado es de Lisciani Petrini.
50. *Ibid.*, p. 101.
51. Renaud Barbaras, «A Phenomenology of Life», en: *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, ed. por T. Carman y M. B. N. Hansen, Cambridge 2005, p. 230. El subrayado es nuestro.
52. Lisciani Petrini, *La passione del mondo, op. cit.*, p. 107.
53. *Ibid.*, p. 97.
54. *Ibid.*, págs. 97-98.
55. *Ibid.*, p. 98.
56. *Ibid.*, p. 131.
57. *PHP*, p. 111.
58. Lisciani Petrini, *La passione del mondo, op. cit.*, p. 107.
59. *VI*, p. 155.
60. *NC*, p. 199.

Capítulo 16

1. Michel Foucault, «La vie : l'expérience et la science», *Révue de Métaphysique et de Morale 90* (1985), p. 4.
2. Pierre Bourdieu *et alii.*, «Introduction» a: *Un art moyen*, París 1965, p. 22.
3. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, París 2000, p. 234.
4. Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, París 1980, págs. 46 y 95.
5. Bourdieu, *Méditations pascaliennes, op. cit.*, p. 225.

6. Bourdieu, *Le sens pratique, op. cit.*, págs. 115-116.
7. *Ibid.*, p. 45.
8. Richard Shusterman, «Intellectualism and the Field of Aesthetics», *Révue Internationale de Philosophie 2* (2002), p. 328.
9. Bernard Lahire, *L'homme pluriel*, París 1998, p. 191.
10. François Héran, «La seconde nature de l'habitus», *Révue française de sociologie 28* (1987), p. 394.
11. Pierre Bourdieu, *Choses dites*, París 1987, p. 33.
12. *Ibid.*, p. 113.
13. Loïc Wacquant, «Durkheim et Bourdieu», *Critique 579-580* (1995), p. 649.
14. *RC*, págs. 151-152.
15. Ronald Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty* (vol. 1 de *La dimension commune)*, París 2001, págs. 27-28.
16. *S*, p. 228.
17. Ronald Bonan, *L'Institution intersubjective comme poétique générale* (vol. 2 de *La dimension commune)*, París 2001, p. 287.
18. *Loc. cit.*
19. *OGH*, p. 15.
20. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, París 1971, p. 27.
21. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*, (vol. 1 de *La dimension commune), op. cit.*, p. 28. (La cita dentro de la cita corresponde a: *S*, p. 160.)
22. *Loc. cit.*
23. Gwenaëlle Aubry, recensión de *NC*, publicada en: *Le Magazin littéraire*, marzo de 1997, p. 90.
24. Michel Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, París 1963, págs. xii y xiii.
25. *NC*, p. 123, nota.
26. *S*, p. 260.
27. Martin Heidegger, *Beiträge*, GA vol. 65, Frankfurt/M. 1989, p. 503.
28. *S*, p. 72.

ÍNDICE

1 Preliminares
Del sentido de la experiencia prediscursiva,
al «invisible» como profundidad del «visible» 9

2 El pensamiento de la no-coincidencia
acata la soberanía del «horizonte» 37

3 El horizonte de los cuestionamientos filosóficos,
y el compromiso con una «interrogación radical» 49

4 Contra el «pensamiento de sobrevuelo»,
el entrecruzamiento de presencia y ausencia 62

5 Una concepción historiográfica filoperceptiva
que replantea la tradición del pensamiento 83

6 Del sentido suscitado por la experiencia originaria,
al lenguaje que profundiza en su propia opacidad 96

7 La experiencia «efectivamente» vivida
en la pasividad del cuerpo y la memoria 108

8 Los efectos de la inflexión antiintelectualista:
archifacticidad en vez de protoconstitución 123

9 ¿Registrar un sentido antecedente,
o realizar una verdad inédita? 135

10 Pensar una cosa por primera vez,
transformar en palabra un *determinado* silencio 148

11 La «manera de ser» del mundo natural
como surgimiento puro e inmotivado 163

12 Los enigmas en torno a la expresión revelan el origen de la verdad 187

13 Escrutando el «otro lado» del mundo sensible: el «invisible» se perfila en las «esencias operantes» 206

14 El visible da acceso a un «invisible» que es su relieve y su estructura 230

15 El ser «bruto» o «salvaje» es una espontánea e inagotable producción de transcendencia 253

16 A partir de Merleau-Ponty: ¿inmersión y complicidad, o exterioridad y descontextualización? 272

Siglas 295

Notas 299

La presente obra se propone facilitar la comprensión de los diferentes aspectos y la innovadora radicalidad descriptiva del pensamiento de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). En líneas generales se afirma la fundamental imbricación sensible con el mundo, y se reconoce la hegemonía del vínculo prerreflexivo con el ámbito de la experiencia «ingenua», antepredicativa o «mundo de la vida». El texto quiere poner al descubierto las modalidades más originarias y justificar así su ampliación expresiva y creativa. Aplica asimismo este programa de investigación a la percepción, al lenguaje y a la expresión, en especial la pictórica y la literaria, al cuerpo propio y a los otros seres humanos. Indaga la genealogía del sentido naciente, donde la experiencia directamente vivida intenta abrirse paso entre la rigidez inerte de las idealidades ya constituidas. Considera que el enraizamiento de toda vida humana en los estratos más originarios de la realidad dan cabida a un nivel de experiencia que antecede a toda elaboración teórica, sea ésta filosófica o científica.
La convicción central de Merleau-Ponty es que la dimensión prerreflexiva de la experiencia se vuelve consciente de sí misma en un proceso de autoexpresión que culmina en la reflexión filosófica. Ésta debe llevar a su automanifestación toda modalidad primigenia de sentido, atendiendo a la impregnación recíproca de cognición y sensibilidad que acompaña los procesos perceptivos, y orientándose hacia la «experiencia siempre renovada de sus propios inicios».

JOSEP MARIA BECH (Barcelona 1942) es actualmente profesor titular de Historia de la Filosofía en la Universidad de Barcelona. Ha publicado sobre la historia del pensamiento fenomenológico, la teoría de la historiografía filosófica, las aporías de la ontología fundamental, los problemas de las doctrinas hermenéuticas, y la crítica de la reflexión contemporánea. Sus obras más recientes son: *La filosofía y su historia. Dificultades teóricas y perspectivas críticas en los múltiples caminos actuales de la historia del pensamiento* (2000), y *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico* (2001).

LIBRERIA NACIONAL
MERLEAU PONTY UNA APROXIMACION A SU PENS
ANTHRO - 35.0 - PLU:181482
SIGLO DEL HOMBRE E
FILOSOFIA
9 788476 587249
$70.100
RC
25/11/2005
1

CREATIVE COMMONS